



مداخل التحليل الثقافي

لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية:

المنطلقات والمجالات والمفاهيم فى العلوم الاجتماعية والسياسية

أعمال سيمنار قسم العلوم السياسية

٢٠٠٨-٢٠١٠

إشراف علمي وتقديم

نادية محمود مصطفى

مراجعة وتحرير

أميرة علي الدين أبو سمرة

٢٠١١

مراجعة وتحرير
أميرة علي الدين أبو سمرة
مداخل التحليل الثقافي
لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية:
إشراف علمي وتقديم
نادية محمود مصطفى

مداخل التحليل الثقافي

لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية:

المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية

أعمال سمينار قسم العلوم السياسية

٢٠٠٨-٢٠١٠

إشراف علمي وتقديم

أ.د. نادية محمود مصطفى

مراجعة وتحرير

أميرة علي الدين أبوسمرة

٢٠١١



مداخل التحليل الثقافي

لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية:

المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية

أعمال سمينار قسم العلوم السياسية (٢٠٠٨-٢٠١٠)

أ.د. أحمد زايد — د. باكينام الشرقاوي — أ.د. عبد الخبير عطا

أ. السيد يسين — أ. داليا رشدي — أ. فؤاد السعيد

أ. أماني غانم — د. ريهام باهي — أ.د. محمد شوقي

أ.د. أماني مسعود — أ. سمير مرقس — د. محمد صفار

أ. أميرة أبوسمرة — د. عابدين عبد الحميد — د. هبة رؤوف

أ.د. أميمة عبود — أ.د. عاصف بيات — أ. هشام سليمان

إشراف علمي وتقديم

أ.د. نادية محمود مصطفى

مراجعة وتحرير

أميرة علي الدين أبوسمرة

٢٠١١



الفهرس

المحور الثاني: التحليل الثقافي في مجالات العلوم السياسية

الموضوع | الصفحة

المحور الثالث: مداخل التحليل الثقافي: دراسات تطبيقية

تقديم

أ.د. نادية محمود مصطفى

يقدم هذا الكتاب حصاد أعمال السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية في موضوع "**مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية**"، وهو السمينار الذي انعقدت جلساته على مدار عامين دراسيين كاملين في الفترة ما بين ٢٠٠٨-٢٠١٠، وذلك بالتعاون ما بين قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية برئاسة أ.د. مصطفى علوى وبين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، الذي شرفت بإدارته منذ تأسيسه عام ٢٠٠٢ وحتى مارس ٢٠١٠ حين شرفت بتولى رئاسة قسم العلوم السياسية.

إن الموضوع الذي ناقشه السمينار تحت عنوان "**مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية**" يعد امتدادا لحلقات سابقة من العمل بقسم العلوم السياسية، حيث درج العمل على تدارس الاتجاهات الحديثة في مجال علم السياسة والمراجعات المنهجية والنظرية له، على نحو يحاول القسم من خلاله أن يحقق تراكمًا في هذا المجال. ومنذ عقد تقريبًا والقسم يعقد السمينار السنوي العلمي في هذا المجال العلمي والنظري الواسع. وقد صدرت عن السمينار عدة كتب جاءت ثلاثة منها ضمن سلسلة "العولمة ودراسة العلوم السياسية"، والتي وثقت أعمال جلسات السمينار العلمي المنعقدة في الفترة ما بين ١٩٩٨-٢٠٠١ في ظل رئاسة أ.د. حسن نافعة للقسم وبإشراف أ.د. سيف الدين عبد الفتاح. الكتاب الأول ضمن هذه السلسلة كان بعنوان "العولمة والعلوم السياسية"، والكتاب الثاني بعنوان "العولمة: قضايا ومفاهيم"، والكتاب الثالث بعنوان "العولمة نحو رؤى مغايرة". ثم صدر عن أعمال السمينار العلمي تحت إشراف أ.د. نادية مصطفى في الفترة ما بين ٢٠٠١-٢٠٠٣ كتاب بعنوان: "علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية". وعلى مدار العامين الدراسيين ٢٠٠٦-٢٠٠٨ عقد القسم، تحت إشراف أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، عدة جلسات للسمينار العلمي بلغت حوالي عشر جلسات. ودارت الجلسات حول إعادة تعريف السياسي، وإعادة التفكير في السياسي، والممارسات البحثية في علم السياسة، فكان من بين الموضوعات المطروحة: "إعادة تعريف السياسي: قراءة في بعض المراجعات الغربية"، و"تحدي ما بعد الدولة"، و"ملاحظات حول مستقبل الدراسات السياسية"، و"إعادة تعريف الاجتماعي ودراسة الظاهرة السياسية والاجتماعية"، و"إطلالة على الأوضاع السياسية الراهنة في مصر"، و"رؤى حول التعديلات الدستورية"،

و"إسهامات الجماعة العلمية في تأصيل الأبعاد الثقافية والحضارية في العلاقات الدولية: قسم العلوم السياسية نموذجًا"، و"حال العلوم السياسية في دول الخليج: دراسات ومراجعات".

هذه السلسلة الأخيرة من المحاضرات والمناقشات في السمينار العلمي كان ولابد أن يتم استكمالها بموضوع "مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية" لأكثر من اعتبار؛ من أهم هذه الاعتبارات اعتباران:

أولهما، هو أن قسم العلوم السياسية، ولمدة تتجاوز العقد من الزمان، شهد عملية اهتمام متزايدة بالأبعاد الثقافية بالمعنى المحدد لها، وكذلك بالأبعاد الدينية والحضارية في دراسات العلوم السياسية، وذلك سواء على مستوى المقررات أو على مستوى رسائل الماجستير والدكتوراة التي تزايد عدد ما يسجل منها تحت اسم البعد الديني أو البعد الثقافي، إلخ..

ثانيهما، هو أن مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في الكلية هو مركز بحثي، وإن بدا أنه يركز على ظاهرة الحوارات، إلا أنه ينطلق أساسًا من التأصيل للدراسات الثقافية والحضارية في العلوم السياسية. وبالتالي شعرنا أمام هذه التحولات – على صعيد القسم وعلى صعيد الدوائر الأكاديمية المحيطة بنا- التي من أبرز سماتها الانفتاح مجددًا بين العلوم الاجتماعية المختلفة بما فيها العلوم السياسية وغيرها- شعرنا أننا في حاجة إلى وقفة مع هذا "الثقافي" لنؤصل له، ولنقدم أطروحات المهتمين به، تابعين في ذلك لمسار العمل الأكاديمي والنظري في القسم.

محاور السمينار وموضوعاته:

بدأنا هذا السمينار بمجموعة من المحاضرات التأسيسية، والتي تقوم بالتأصيل لمفهوم الثقافة ولمداخل التحليل الثقافي، انتقلنا بعدها إلى مجموعة من المحاضرات عن التحليل الثقافي في مجالات العلوم السياسية المختلفة ثم انتقلنا إلى مجموعة من المحاضرات التي عرضت لدراسات تطبيقية أكاديمية ومتخصصة جسدت في مجملها إطلالة –ومن مداخل مختلفة- على مستويات متعددة من التشابك بين الثقافي والسياسي، وعلى موضوعات متنوعة يظهر فيها الاهتمام بالبعد الثقافي مرتبطا بدراسة وفهم وتحليل الظواهر السياسية.

وتناولت لقاءات السمينار عددا من الموضوعات، كانت موزعة على النحو التالي:

السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية لعام ٢٠٠٨-٢٠٠٩

الجلسة الأولي: "الجديد في نظرية الثقافة: المفهوم والاتجاهات والمناهج"

المتحدث: أ.د. أحمد زايد

المعقب: أ.د. كمال المنوفي

الجلسة الثانية: "الذاكرة وصعود الاهتمام بالبعد الثقافي في العلوم السياسية"

الموضوع: مسيرة الثقافي والسياسي في النظرية السياسية الليبرالية: رؤية مفاهيمية

المتحدث: أ.د.أميمة عبود

الموضوع: بين الحداثة وما بعد الحداثة: صعود الاهتمام بالبعد الثقافي

المتحدث: د.هبة رؤوف

المعقب: أ.د. السيد عبد المطلب غانم

الجلسة الثالثة: "خرائط التحليل الثقافي: العلاقة بين النظرية والواقع"

الموضوع: التحليل الثقافي: بين الجهود النظرية وخرائط التحليل

المتحدث: أ. أماني غانم

الموضوع: الدراسات الثقافية والتحليل الثقافي

المتحدث: أ. فؤاد السعيد

المعقب: أ.د. إكرام بدر الدين

الجلسة الرابعة: "مداخل التحليل الثقافي في مجال النظم السياسية والتنمية"

الموضوع: الاقترابات الثقافية لدراسة النظم السياسية

المتحدث: أ.د. باكينام الشرقاوي

الموضوع: مداخل التحليل الثقافي في دراسات التنمية

المتحدث: أ.د. أماني مسعود

المعقب: أ.د. ماجدة صالح

الجلسة الخامسة: "مداخل التحليل الثقافي في مجال العلاقات الدولية"

الموضوع: البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية (دراسة في تطور الحقل): عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

المتحدث: أ.د. عبد الخبير عطا

المعقب: أ.د. بهجت قرني

الجلسة السادسة: "مداخل التحليل الثقافي في مجال القانون الدولي"

الموضوع: مداخل التحليل الثقافي في مجال القانون الدولي

المتحدث: أ.د. محمد شوقي ود.عابدين عبد الحميد

المعقب: أ.د.أحمد الرشيدي

السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية لعام ٢٠٠٩-٢٠١٠

الجلسة الأولى: "خرائط التحليل الثقافي"

الموضوع: خرائط التحليل الثقافي للمجتمع العالمي و المجتمع العربي والمجتمع المصري

المتحدث: أ. السيد ياسين

المعقب: أ.د. علي ليلة

الجلسة الثانية: "دراسات دولية من مداخل ثقافية وقيمية"

الموضوع: القيم في الدراسات الدولية: استدعاء القوة العسكرية نموذجا

المتحدث: أ. أميرة أبو سمرة

الموضوع: تطور دراسات وبحوث السلام: رؤية من العالم الإسلامي

المتحدث: أ.هشام سليمان

المعقب: د. هبة رؤوف عزت

الجلسة الثالثة: "المشكلة الحقيقية في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية"

الموضوع: المشكلة الحقيقية في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية

المتحدث: أ.د. عاصف بيات

المعقب: أ.د.محمد صفار

الجلسة الرابعة: "في مجالات التغيير ومحدداته"

الموضوع: الحضارات في السياسة الدولية: منظور تحت التأسيس

Civilizations in World Politics: A Paradigm in the Making

المتحدث: د. ريهام باهي

المعقب: أ.د.أميمة أبو بكر

الموضوع: دور العامل الخارجي في تغيير الثقافة السياسية: دراسة في فكر المحافظين الجدد تجاه عملية التحول الديمقراطي في المنطقة العربية ٢٠٠١-٢٠٠٦

المتحدث: أ. داليا رشدي

المعقب: أ. د. سيف الدين عبد الفتاح

الجلسة الخامسة: "في مصادر الفكر السياسي"

الموضوع: الأدب كمصدر من مصادر الفكر السياسي المصري المعاصر

المتحدث: أ.د.محمد صفار

المعقب: أ.د. نادية أبو غازي

الجلسة السادسة: "الدين ومستويات التحليل السياسي"

الموضوع: الدين والمجتمع والدولة والعالم: إطلالة علي الأدبيات المعاصرة

المتحدث: أ. سمير مرقص

المعقب: د. عمارعلي حسن

وبالتالي انقسمت موضوعات السمينار ما بين ثلاثة محاور:

المحور الأول: **نحو التأصيل: مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية.**

المحور الثاني: **التحليل الثقافي في مجالات العلوم السياسية**

المحور الثالث: **مداخل التحليل الثقافي: دراسات تطبيقية**

المحور الأول: **نحو التأصيل: مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية.**

ويحوي هذا المحور الجلسات الأولى والثانية والثالثة، على النحو التالي:

- الجلسة الأولى في مقام التأسيس والتأصيل تحدث فيها أ.د. أحمد زايد، وهو أحد أبرز علماء الاجتماع المنفتحين على العلوم السياسية. محاضرته حملت عنوان: **"الجديد في نظرية الثقافة حول المفهوم والاتجاهات والمناهج".**

وفي محاضرته طرح أ.د. أحمد زايد أطروحات نظرية هامة، رصد فيها كيف أن هناك مشكلات عديدة تقابل من يتعرض لموضوع نظرية الثقافة، أولها مشكلة تحديد المفهوم ذاته، خاصة عندما يؤخذ في الاعتبار اختلاف الأطر المرجعية. وقد طرح عدة تعريفات لمفهوم الثقافة أثارت مجموعة من الإشكاليات من بينها العلاقة بين الثابت والمتغير، والعلاقة بين الخاص والعام، والعلاقة بين الداخلي والخارجي، والعلاقة بين المادي والقيمي، وكذلك العلاقة بين العام والفرعي، وعلى نحو أثار بطريقة ضمنية أحيانا، وصريحة أحيانا أخرى ما يتصل بوضع الدين في التجليات الثقافية. تطرق أ.د. أحمد زايد كذلك إلى إشكالية تعريف مفهوم الثقافة الناجمة عن تداخل المفردات؛ وبصفة خاصة التداخل بين مفهومي الثقافة والحضارة، ثم اختتم محاضرته بعرض تتبع من خلاله مراحل تطور النظريات في مجال الثقافة من النظرية الكلاسيكية إلى نظرية المخاطرة إلى نظرية الثقافة والتحيز، وغيرها من النظريات، على نحو أثار مناقشات حول المستقل والتابع من المتغيرات من حيث علاقة الثقافة بغيرها من الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وانقسمت اتجاهات النقاش ما بين قائل بتبعية الثقافة وبين قائل باستقلاليتها وبين قائل بوجود علاقة تفاعلية بين كل هذه المتغيرات تخلق تنويعات في نمط العلاقة واتجاهاتها تختلف باختلاف السياق والموضوع.

وشرفنا بقيام رائد من الرواد في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والذي دشن بداية الاهتمام بالعامل الثقافي والدراسات السياسية، أ.د.كمال المنوفي، بالتعقيب على هذه الورقة.

ولقد طرح أ.د. كمال المنوفي من وجهة نظره الجديد في دراسات الثقافة السياسية والإشكاليات التي تطرحها والجديد في المضمون وفى الوسائل، مركزاً بصفة خاصة على الخبرة المصرية في مجال الثقافة السياسية محدداً أسباب بروز الاهتمام بالبعد الثقافي في الدراسات السياسية، ومبيناً ومحدداً أهم الإشكاليات المنهاجية التي تواجه هذه الدراسات، وراسماً أجندة القضايا التي يطرحها هذا الاهتمام مثل قضية الهوية والجديد في الدولة، وتصنيفات الدول، والمواطنة، وغيرها من الأمور على نحو جعلنا نتساءل: هل نحن باختيار المدخل النظري التأسيسي أو التأصيلي للتعامل مع الموضوع في السمينار نعبر عن شكل من أشكال التحيز للأبعاد التنظيرية في مقابل الأبعاد التطبيقية، أم أن استدعاء ما هو تطبيقي وأجنداته ينبغي أن يتم في نطاق عملية من التفاعل بين النظري والواقعي؟

- وإذا كانت الجلسة الأولى قد تركتنا بوعي بأن نظرية الثقافة لم تقدم إجابة سهلة بسيطة على ماهية الثقافة، ولم ترسم خريطة محددة المعالم لمناهج واقترابات التحليل الثقافي، وإنما خريطة معقدة ومركبة بها تداخل بين عدة مستويات من الاقترابات، فإن الجلسة الثانية –والتي تحمل عنوان **"الذاكرة و صعود الاهتمام بالبعد الثقافي في العلوم السياسية"**- انطلقت من تأكيد على تعدد المدارس والمداخل في مجال الاهتمام بالـــ "الثقافي" لتقيم الرابط بين نظرية الثقافة ومداخل التحليل الثقافي من ناحية وبين العلوم السياسية من ناحية أخرى، ولترصد تطور الاهتمام بالبعد الثقافي في مجال التنظير السياسي بصفه عامة وتجليات هذا الاهتمام في ظل مراجعة حالة علم السياسة. خصصت هذه الجلسة للنظرية السياسية بصفة عامة في محاولة للتعرف على ذاكرة ومسار الاهتمام بالبعد الثقافي في الدراسات السياسية، والجلسة –وإن كانت تعبر عن وجود قواسم مشتركة بين طبيعة ومحاور اهتمام كل من متخصص النظرية السياسية ومتخصص النظم المقارنة ومتخصص العلاقات الدولية والقانون الدولي بالبعد الثقافي، إلا أن التأسيس والبداية انطلاقا من النظرية السياسية –التي هي أم العلوم السياسية– أمر هام .

تحدثت في الجلسة الثانية أ.د. أميمة عبود –أستاذ النظرية السياسية بقسم العلوم السياسية– عن العلاقة بين الثقافة والسياسة بالتركيز على المدرسة الليبرالية، فقدمت خريطة شديدة التعريجات لتوصيف هذه العلاقة ومراحل تطورها. ولقد كان التركيز على

المدرسة الليبرالية مخرجا ضروريا وهاما لاستحالة رسم خريطة تحوي كافة المداخل والمدارس النظرية التي اهتمت بهذه العلاقة. ويبرز من ورقة أ.د. أميمة عبود كيف أن موضوع القيمي والثقافي ليس مستبعدا على الإطلاق في المنظور الليبرالي، فموقف المنظور الليبرالي من الأبعاد الثقافية والقيمية أثر –وبشكل محوري– على كيفية قراءة المنظور لقضايا مثل المواطنة والهوية والتعددية، ناهيك عن أن ما تحمله الليبرالية من تحيزات قيمية لصالح مفهومها الخاص للعالمية يجعلها عاجزة عن الاعتراف والقبول بالتعددية المعرفية؛ التي هي الأصل في التعدد النظري والمنهاجي بكافة مستوياته.

وطرحت د. هبة رؤوف –المدرس بقسم العلوم السياسية– في الجلسة الثانية أيضا إشكاليات العلاقة بين الثقافة والسياسة بصفة عامة على صعيد العلوم الاجتماعية والسياسية. فجاء حديثها متقاطعا –على خصوصية مرجعيته– مع المدرسة النقدية والبنائية حيث نقد الحداثة، بمعنى الوضعية والعقلانية، معرفيا ومنهاجيا.

وجاء تعقيب أ.د. السيد غانم في هذه الجلسة ليحدث نقلة نوعية في محتوى الجلسة بطرح ثالث ومكمل ليتساءل عن غايات التنظير السياسي المتنوع والمتطور والمتعدد الذي ينشغل بالعلاقة بين الثقافي والسياسي من مرحلة لأخرى، وليتساءل عن العلاقة بين التنظير السياسي السائد –تحت مظلة العقلانية والواقعية– وبين أهداف الحركة السياسية للقوى الكبرى، فحذر من الوقوع في شرك رد الفعل حول تجدد الاهتمام بالثقافي والقيمي. وأثار أ.د. السيد غانم مسألة وجود طرح بديل يعبر عن رؤية حضارية مغايرة للرؤية التي ينطلق منها الطرح الليبرالي الحداثي وما بعد الحداثي، فأكد على أهمية الالتفات للتراث من حيث ما فيه من العلاقة بين القيمي والسياسي، وجاء حديثه حاملا إجابة على تساؤل هام: ماذا نقرأ، ومن أين نبدأ؟! وفي تعقيبه تذكير هام بذلك التقاطع بين ما هو قيمي وما هو ديني وما هو حضاري وما هو ثقافي، وهي فكرة تبرزها جلسات لاحقة..

ويتركنا تعقيب أ.د. السيد غانم بتساؤل هام: متى –والجميع غارقون في مراجعاتهم– نفارق مرحلة التفكير في الحاجة إلى المراجعة الذاتية للعلم إلى مرحلة الإسهام الفعلي في العلم وفق منطلقاتنا واحتياجاتنا؟

ومن ثم نتساءل: هل يخدم استدعاء البعد الثقافي بمستوياته مصالح القوى الكبرى في النظام فحسب، أم أنه إحدى آليات المقاومة الكامنة في هيكل النظام العالمي بمستوياته،

أي –وبقول آخر–هل يمكن أن يكون في استدعاء الثقافي ما يحقق مصالح الأضعف ماديا في النظام؟

إن ما قدم في هذه الجلسة يعرض لإشكالية أساسية في علم السياسة؛ فلقد كان هناك تعريف أو مفهوم تقليدي للسياسة كان هو بمثابة العصب في بناء علم السياسة الحديث، لكن هذا المفهوم التقليدي تعرض لمراجعات من داخل المنظومة المعرفية التي أفرزته، حيث سعت هذه المراجعات للخروج بعلم السياسة من أسر الوضعية والعلمانية والإمبريقية شديد التقييد، وسعت للخروج به من أسر التعريف التقليدي لنطاق العلم وموضوع العلم وقضايا العلم ومنهاجية العلم إلى نطاقات أخرى وحدود أخرى ومنهاجيات أخرى. لكن هذا "الصدام" بين علم السياسة بمفهومه التقليدي وفي حدوده التقليدية وفى نطاقاته التقليدية وبين علم السياسة في تعريفاته الجديدة للحدود والموضوعات والمناهج – في تصور البعض– كشف عن، و–في تصور البعض الآخر– ساهم في، ما أصبح يتعارف على تسميته بـــ"أزمة علم السياسة". فقد حدث في ظل مراجعات العلم اهتزاز الحدود والحواجز بين ما هو مؤسساتي قانوني وما هو إنساني، وبين ما هو وضعي مادي وما هو قيمي، وبين أبعاد الظاهرة السياسية التي أريد لها أن تكون متميزة عن بعضها البعض، وبين الظاهرة السياسية وغيرها من الظواهر الاجتماعية، إلخ.. من هنا كان من الواجب أن نسأل: هل نحن في حالة أزمة "مفتعلة" في علم السياسة نتيجة لجدل نظري "ترفي الطابع" أوجدته هذه المراجعات أو نتيجة لأغراض تضمرها القوى الكبرى التي تحركت من أرضها هذه المراجعات، أغراض تتعلق بمصالح هذه القوى من استقرار في الداخل وهيمنة في الخارج، أم أننا في حالة أزمة "حقيقية" نتيجة مرور علم السياسة بحركة من "التصحيح" تعيد العلم إلى المسار الطبيعي لما يجب أن تكون عليه الأمور في دراسة علم السياسة بعد انحرافه عنه؛ حركة قد تكون كفيلة –إن استمرت وإن نجحت– بأن تجعل علم السياسة أكثر مصداقية وأكثر قدرة على الاضطلاع بمهامه الأساسية في دراسة الظاهرة السياسية؟ أو بقول آخر: هل هي أزمة جمود أم أزمة تحول؟

- الجلسة الثالثة راكمت وراكبت على الجلستين الأولى والثانية. وتحدثت في هذه الجلسة الأستاذة أماني غانم – المدرس المساعد بقسم العلوم السياسية بالكلية– تحت عنوان "**خرائط التحليل الثقافي: بين النظرية والواقع**" عن خبراتها وممارساتها البحثية في مجال دراسة البعد الثقافي في العلاقات الدولية. وكان من بين ما تحدثت عنه الأستاذة أماني أبعاد تجدد الاهتمام بالبعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية وأسبابه، وخبرات البحث عن

المصادر والقراءة فيها، وصعوبات ممارسة التحليل الثقافي، وسبل تطوير المنهاجية الثقافية في دراسة الظواهر السياسية مؤكدة ليس فقط على أهمية الإبداع والابتكار في التعامل مع مناهج وأدوات التحليل الثقافي، ولكن أيضا على أهمية العمل الجماعي من أجل تطوير هذه المناهج وهذه الأدوات.

تحدث في هذه الجلسة أيضا الأستاذ فؤاد السعيد -الخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية- عن نشأة وتطور وتعريف الدراسات الثقافية، وقدم لنا نماذج ثرية لدراسات ثقافية متميزة، وأكد أن الاقتراب المنهجي من الدراسات الثقافية والتحليلات الثقافية هو التحدي الأساسي الذي يواجه هذه الدراسات والتحليلات، خاصة في عالمنا العربي حيث تتحرك الكثير من الدراسات الثقافية بشكل يفتقر إلى المنهج الواضح محدد الخطوات، مع تأكيد الأستاذ فؤاد السعيد على أن "الملكة الثقافية" للباحث لا غنى عنها في الدراسات والتحليلات الثقافية.

ولقد حققت هذه الجلسة إضافة وتراكما على مستويات عدة:

المستوى الأول، هو أن هذه الجلسة أشارت إلى أن تصاعد الاهتمام بالأبعاد الثقافية والقيمية في مجال العلوم السياسية والاجتماعية بصفة عامة ليس منتجا لتغير "حالة العلم" فحسب، وإنما هو أيضا منتج لتغير "حالة العالم"، وهو الأمر الذي أكد عليه أ. فؤاد السعيد بقوله: "إن ظهور الفروع المعرفية والعلمية الجديدة إنما يكون لتلبية حاجة معرفية ما... تعجز المعارف أو المناهج التقليدية عن تلبيتها". فلقد تغيرت حالة العالم من حيث وقوع ظواهر جديدة وصعوبة تفسيرها من خلال المناهج التقليدية في العلوم السياسية التي تركز على الأبعاد الاقتصادية والسياسية العسكرية فقط، فهناك ظواهر كشف عنها الغطاء وفرضت نفسها على الساحة مثل التشكيلات الإثنية والتركيبات القومية أو المجتمعات عبر الحدودية، والتي كانت متوارية عن الاهتمام البحثي، والذي ركز على مدار أكثر من خمسين عاما في العلوم السياسية على ما هو ملموس قابل للقياس من قبيل العوامل الاقتصادية والسياسية. هذه المسألة هي التي تدفعنا للدعوة إلى إعادة تعريف السياسة وعلم السياسة من المفهوم التقليدي كعلم دراسة الدولة إلى علم دراسة السلطة أيا كان مكمنها - ولو خارج الأجهزة والمؤسسات الرسمية للدولة.

المستوى الثاني من التراكم هو أن هناك مستويات عدة لظهور البعد الثقافي في الدراسات الاجتماعية بوجه عام والدراسات السياسية بوجه خاص. فقد يكون الثقافي

مضمرا في خلفية البحث، وقد يكون موضوعا للبحث، وقد يكون أداة أو اقتراب أو منهج يستكشف من خلاله الباحث أبعادا أكثر عمقا للظاهرة محل دراسته، وقد تكون الثقافة في ذاتها هي رؤية للعالم الخ... أي أن الاقتراب من دراسة البعد الثقافي في العلوم السياسية قد يأتي من داخل هذه العلوم وقد يأتي سابقا عليها من خارجها.

المستوى الثالث من التراكم ارتبط بمحاولة التصدي لمسألة أساسية، ألا وهي: هل نحن بصدد مجال جديد من الدراسات أو توجه جديد في الدراسات الاجتماعية والسياسية؟ أ. فؤاد السعيد يطرح في ورقته أننا أمام "مجال معرفي جديد" تتشارك فيه تخصصات ومجالات معرفية مختلفة – منها علم السياسة. وبالتالي لا يمكن أن يستمر علم السياسة منفصلا عما سواه من العلوم الاجتماعية والإنسانية -كما أريد له من قبل أتباع السلوكية والوضعية.

وهي فكرة دعمتها الخبرة البحثية التي تعرضت لها الأستاذة أماني غانم من داخل تخصص العلاقات الدولية من خلال ورقتها حيث انطلقت من تساؤلات حول أسباب تجدد الاهتمام بالبعد الثقافي في العلاقات الدولية، وأثر هذا الاهتمام على منظورات العلاقات الدولية ومقولاتها الكبرى، ودعوات الاهتمام بالمنظور الثقافي في العلاقات الدولية لتصل إلى أن الإجابة على هذه التساؤلات تدفعها ولابد إلى **الانفتاح** على دراسات رصينة في علم الاجتماع والفلسفة والأنثروبولوجيا تثير مسألة "نظرية الثقافة"، و"التحليل الثقافي" و"المنهاجية الثقافية"، الخ... وهو ما يجعلني أستدعي مقولات أ.د. منى أبو الفضل – أستاذ النظرية السياسية– رحمها الله، والتي كانت ترى أن انغلاق علم السياسة على حدود ضيقة وعزله عن أبعاد وعلوم اجتماعية أخرى فيه بعد "غير إنساني"، حيث التركيز فقط على العلاقات الرسمية بين القوى الصلدة دون فهم لماهية الظاهرة السياسية باعتبارها إنسانية واجتماعية.

المستوى الرابع، إن استعراض نشأة دراسات ومنهجية التحليل الثقافي من خلال هذه الجلسة أجابت على تساؤل هام: قبل تجدد الاهتمام بها، هل غابت الثقافة من قبل عن كل الدراسات الأكاديمية؟ والإجابة هي لا، فمن الثابت أن المدارس الأوروبية، كالألمانية والفرنسية والإنجليزية -على سبيل المثال في تخصص العلاقات الدولية– لم تستبعد الثقافة والتاريخ والاجتماع في دراستها لعلم السياسة والعلاقات الدولية، وطورت منهجيات عديدة لهذه الدراسة، ولكن الذي استبعدها هو المدرسة العقلانية الأمريكية، والتي هيمنت للدرجة التي جعلت البعض يتساءل هل علم السياسة هو علم أمريكي؟ وهذا هو التوجه في مدارس

التحليل الثقافي التي تبحث في آثار الهياكل الثقافية والقيمية وعلاقتها بالسياسة دون اقتصار على المركزية الغربية بصفة عامة وسعيا نحو إسهامات أخرى.

المحور الثاني: التحليل الثقافي في مجالات العلوم السياسية:

وضمن المحور الثاني من محاور السمينار؛ "التحليل الثقافي في مجالات العلوم السياسية"، جاءت الجلسات الرابعة والخامسة والسادسة من جلسات السمينار. ويبرز من متابعة هذه الجلسات كيف أن مراجعة حالة علم السياسة –بما تحمله هذه المراجعة من إعادة اعتبار للقيم والدين وغيرها من الأبعاد الثقافية في دراسة الظاهرة السياسية– تنتشر أصداؤها بطول العلوم السياسية وعرضها. وتتركنا كل جلسة من هذه الجلسات بسؤال حول العلاقة بين النظرية والواقع؟ هل الواقع بتطوراته وقضاياه هو الذي فرض على العلوم السياسية الاهتمام بالبعد الثقافي بمستوياته المختلفة أم أن مراجعات حالة علم السياسية هي التي أرشدت إلى أهمية الاهتمام بهذا البعد وقصور التحليلات السياسية التي تقف دونه؟ أم أن المراجعة الموضوعية لعلم السياسة والمراجعية المنهجية له وجهان لا ينفصلان لعملة واحدة؟

- الجلسة الرابعة جاءت تحت عنوان: "مداخل التحليل الثقافي في مجال النظم السياسية والتنمية" وتحدثت فيها أ.د. باكينام الشرقاوي عن مجال النظم السياسية، بينما تحدثت أ.د. أماني مسعود عن دراسات التنمية، وتفضلت أ.د. ماجدة صالح بالتعقيب على المحاضرتين.

محاضرة أ.د. باكينام الشرقاوي جاءت مقسمة إلى ستة محاور: أولا، ظهور الاقترابات الثقافية ومراحل تطورها. ثانيا، الفرص والصعوبات التى قدمتها الاقترابات الثقافية لدراسة النظم السياسية. ثالثا، تطور النظرة للثقافي وكيفية دراسته. رابعا، علاقة الاقترابات الثقافية بالاقترابات الأخرى. خامسا، طبيعة العلاقة التفاعلية بين الهويات الثقافية والمؤسسات. سادسا، الاقترابات الثقافية فى الكتابات غير الغربية (نموذج أ.د. منى أبو الفضل).

والمحاضرة أثارت مسائل عدة من بينها مراجعات حالة علم السياسة والتي أسفرت عن صعود البعد الثقافي في دراسات النظم السياسية، وما يشكله هذا الصعود من تحديات وما يتيحه لدراسة النظم السياسية من فرص وإمكانات جديدة على مستوى وحدة التحليل

والقضايا والموضوعات ودرجة العمق في فهم الظواهر وحتى على مستوى الأدوات البحثية المستخدمة في البحث.

وكان من الإضافات الهامة لهذه المحاضرة التمييز بين مفهوم الثقافة السياسية المتداول منذ خمسينيات القرن الماضي وبين الثقافي الذي تعليه الاقترابات الثقافية بمعناها المطروح في مراجعة حالة علم السياسة.

ورصدت المحاضرة كيف أن الاقترابات الثقافية –على الرغم من خصوصية تصورها للعلم وكيفية دراسته– تكاملت واندمجت سريعا مع اقترابات أخرى أكثر تقليدية في دراسة النظم السياسية كانت هي ذاتها في مرحلة من مراحل تطورها السبب في إقصاء القيم عن دراسة النظم، فبدا تأثير الثقافي متزايدا في مضمون كثير من الاقترابات والنظريات، منها الاختيار الرشيد أو المؤسسية الجديدة.

وتوقفت أ.د. باكينام الشرقاوي بملاحظة هامة عند قلة الدراسات حول تأثير السياسي على الثقافي لصالح دراسات تأثير الثقافي على السياسي لدى أنصار التحليل الثقافي، ومن ثم أشارت إلى علاقة هامة لازالت بحاجة إلى المزيد من الدراسة بين هياكل القوى المادية وبين الثقافة.

وقدمت أ.د. باكينام قراءة في أعمال أ.د. منى أبو الفضل –رحمها الله– كنموذج هام من نماذج الإسهامات غير الغربية في مجال التحليل الثقافي، فبرز من تحليلها كيف أن بعض الإسهامات الغربية النقدية وغير الغربية بينها مشترك واضح يتعلق بإعادة ربط القيم بالواقع والجمع بين المادي وغير المادي ورفض الفصل بين الذات والموضوع، الخ.. وتظل على الرغم من هذا المشترك خصوصية للدراسات غير الغربية بوجه عام ومن ثم الإسلامية بوجه خاص في هذا السياق تجعل من المهم والمحوري الانفتاح عليها بالتحليل والدراسة. وبينما اتفقت هذه الأدبيات على نقل مستوى التحليل من الفرد إلى الجماعة، تميزت الأدبيات في العالم الإسلامي بطرحها لمفهوم الأمة، فتبنت نظرة متميزة لماهية الجماعة السياسية. وخلصت أ.د. باكينام إلى أهمية دراسة النظم السياسية من مدخل حضاري؛ يعلي من الثقافي وإن كان لا يقصره على الإسلامي وحده.

ونتصور أن ورقتها استبطنت إجابة على تساؤل رئيس: هل أضاف التحليل الثقافي المزيد من الدقة والجودة والإحكام إلى دراسات النظم السياسية، أم أنه في ظل قيامه

بخلخلة جذور السلوكية والوضعية الضاربة في تربة دراسات النظم انتقص من هذه الجودة وهذا الإحكام؟

أ.د. أماني مسعود قدمت قراءة في التحليل الثقافي في دراسات التنمية، ورصدت صعوبات التعريف وتعدد مستويات التحليل الثقافي، ورصدت كيف أن مسألة التحليل الثقافي أصبحت تثار على اعتبارها منهجا مكملا للمناهج التي تدرس الظواهر الإنسانية، وأن التحليل الثقافي لا يقف عند مستوى المفاهيم، وإنما يمتد ليشمل ما وراء هذه المفاهيم وتحليلها.

وأشارت أ.د. أماني مسعود إلى أن استدعاء الثقافي في دراسات التنمية أثر على تعريف مفهوم التنمية ذاته، وعلى موضوعات دراسات التنمية، وعلى بروز اقترابات جديدة في دراسات التنمية –وهي الاقترابات التي لا زالت بحاجة إلى المزيد من التطوير للصمود في مواجهة الاقترابات التقليدية في دراسات التنمية.

أخيرا جاء تعقيب أ.د. ماجدة صالح بأمثلة تطبيقية هامة لموضوعات استدعت الثقافة ومداخل تحليلها في دراسات التنمية. فتطرقت لأمثلة عديدة مثل الديموقراطية وعلاقتها بالثقافة، والدين والهوية والتمايزات الثقافية، والجندر، وتنمية الموارد البشرية، والعولمة، وإعادة الحديث عن الاستشراق.

● وفي الجلسة الخامسة تحدث من قلب مجال العلاقات الدولية أ.د. عبد الخبير عطا تحت عنوان: "البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية (دراسة في تطور الحقل): عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية". وقام بالتعقيب على الورقة أ.د. بهجت قرني.

وكان البعد الديني –كما يتضح من عنوان محاضرته– هو محور التحليل الثقافي الذي قدمه أ.د.عبد الخبير عطا للعلاقات الدولية. فجاءت محاضرة أ.د. عبد الخبير عطا –من خلال نماذج وأمثلة شديدة الثراء والتنوع– بانتقالات سريعة بين العلم بتطور مناهجه وموضوعاته ومنظوراته الكبرى، وبين الواقع بأحداثه وإشكالياته، وبين قراءة في أطروحات فكرية ونظرية استدعت البعد الديني في العلاقات الدولية، وبين استشراف لمستقبل العلاقات الدولية ودور البعد الديني على مستوى دراسة العلاقات الدولية وواقعها، على نحو شكل بناء متكامل الأركان يرصد تجدد الاهتمام بدراسة البعد الديني في واقع العلاقات الدولية، ويرصد تطور علم العلاقات الدولية نحو المزيد من دراسة هذا البعد،

ويرصد أهمية هذا البعد في النظر للعلم ووظيفته، والنظر للواقع وفهم أحداثه، ومن ثم جاءت دراسته ليس فقط لتبرز أهمية التأصيل الثقافي/الحضاري للدراسة العلمية في العلاقات الدولية لإحداث "النقلة المنهجية النوعية المطلوبة" في إسهامات المدرسة المصرية والعربية في العلاقات الدولية، وإنما لتقدم نموذجا لدراسة اتخذت من التحليل الثقافي/ الحضاري منهجا للقراءة في واقع ونظريات العلاقات الدولية، مع التأكيد على أن التحليل الثقافي/ الحضاري في العلاقات الدولية ليس حكرا على المدخل أو المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية.

في المقابل جاء تعقيب أ.د. بهجت قرني ليركز على المنظور الإسلامي في العلاقات الدولية، فبرزت من تعقيبه مسألة المشترك الإنساني، وكيف أن منظور إسلامي للعلاقات الدولية تجمعه مع المدرسة الإنجليزية والمدرسة البنائية الاجتماعية في العلاقات الدولية مشتركات عديدة لا يجب أن يغفلها هذا المنظور في بحثه عن عودة القيم والأخلاق والدين إلى علم وممارسة العلاقات الدولية؛ هذا البحث الذي أصبح بمثابة سمة من سمات علم العلاقات الدولية في المرحلة الراهنة من تطوره. ومن ثم فقد أكد أ.د. بهجت قرني في تعقيبه على أهمية انفتاح منظور إسلامي في العلاقات الدولية على ما بالعلم من إسهامات قائمة، دون أن ينتقص هذا من حقه، بل من قدرته على تقديم إسهام متمايز يعبر عن خصوصيته الحضارية والمعرفية في هذا المجال الهام من مجالات العلوم السياسية.

فاستبطن حديث أ.د. بهجت قرني تصورا بأن التحول المنظوري paradigm shift في العلاقات الدولية لصالح المزيد من القيم والأخلاق في هذه العلاقات لن يتحقق إلا بتضافر الجهود أو بتحالف المنظورات النقدية من أجل فك أسر الواقعية والوضعية للعلم والواقع.

من أهم ما برز في هذه الجلسة كيف أن الحديث عن مداخل التحليل الثقافي في دراسة العلوم السياسية لا يستدعي الحديث عن منظور حضاري إسلامي وحده، بل يستدعي منظورات أخرى عديدة، نشأ الكثير منها في الغرب مثل المدرسة النقدية والبنائية، ونشأ بعضها خارج الغرب مثل المنظورات الكونفوشية والسيخية للعلاقات الدولية. لكن على الرغم من أهمية هذا المشترك بين المنظور الإسلامي ومنظورات أخرى يظل لهذا المنظور خصوصيته التي يستمدها من مصادره ذات الطبيعة الخاصة ومداخله المتميزة في النظر إلى الظاهرة الاجتماعية ما بين السنن الإلهية والمقاصد الشرعية. هذه

الخصوصية التي تجعل له الحق، بل وتجعل عليه واجب الإدلاء بدلوه في دراسة الظاهرة الاجتماعية ومن ثم الظاهرة السياسية.

- الجلسة السادسة من جلسات السمينار خصصت لمجال القانون الدولي، وقدم فيها أ.د. محمد شوقي ود. عابدين عبد الحميد محاضرة مشتركة ثرية حول مداخل التحليل الثقافي في القانون الدولي. وتولى التعقيب على المحاضرة أ.د. أحمد الرشيدي.

وكان للطرح من داخل مجال القانون الدولي خصوصية لابد من التوقف عندها. فلقد أكد كل من أ.د. محمد شوقي ود. عابدين عبد الحميد على أن البعد الثقافي لم يغب أبدا عن القانون الدولي، فهو ليس بجديد ولا حتى بمتجدد في دراسة القانون الدولي. فلقد كان البعد الثقافي حاضرا عند الصياغات الأولى لهذا القانون، وعند تطور هذا القانون، وهو حاضر عند تفسير قواعده، وعند تطبيقها أيضا، وهو ما ظهر بوضوح من المحاضرة المقدمة في هذه الجلسة. ومسألة عدم غياب البعد الثقافي عن القانون الدولي تكاد تكون مسألة بديهية، لأن القانون الدولي هو **قيمي بطبيعته**، ولا انفصال بين القيم وبين الثقافة، والدليل على هذا وجود حالة من التوازي بين تجدد الاهتمام بالبعد الثقافي في الدراسات السياسية وتجدد الاهتمام بالبعد القيمي وبالبعد الديني وبالبعد الحضاري فيها، بكل ما تحمله هذه الأبعاد من تداخل فيما بينها.

فهل يعني هذا أن القانون الدولي –كمجال فرعي لدراسة العلاقات الدولية– ظل بمعزل عن مراجعات حالة العلم وتطوره، أي أنه لم يتأثر بحركة العلم من مرحلته التقليدية إلى مرحلته السلوكية والوضعية ثم إلى مرحلته ما بعد السلوكية وما بعد الوضعية، على عكس ما سبق رصده في جلسات سابقة في مجال دراسات الفكر والنظرية السياسية والنظم السياسية والعلاقات الدولية؟ حملت المحاضرة إجابة أكيدة بالنفي، فالقانون تأثر بتطور حالة العلم من أكثر من زاوية، ولعل من أبرز هذه الزوايا أن الاعتراف بالبعد الثقافي في القانون الدولي ارتبط ارتباطا وثيقا **بتعريف القيم**؛ ذلك التعريف الذي تبدل بتبدل مراحل تطور العلم والجدال بين منظوراته، فتجلت في كل مرحلة من مراحل تطور العلم إشكالية العلاقة بين القيمة والواقع، وأيهما يقطر الآخر ويحركه. ففي ظل سيادة المنظورات السلوكية والمنهاجية الوضعية سادت النظرة للقانون الدولي على اعتباره قانونا وضعيا لا تأثير للثقافة عليه، فهو قانون يمليه الواقع بما يتيحه من إمكانات فحسب لدى الواقعيين، وعلى الرغم من أن القانون الدولي هو قيمي الطابع، إلا أن القيم هي منتج للواقع، ومن ثم تتغير وتتبدل بتغيره. والقانون الدولي هو لدى الليبراليين قيمي الطابع،

لكن ما يحمله من قيم هو قيم عالمية، فقيمه مشتركة بين البشر وهي قيم -بحكم غلبة النظرة الوضعية عليها في الطرح الليبرالي- لا تحمل تحيزات، وإنما هي تعبر بموضوعية عن المشترك الإنساني. لكن مع بروز الاتجاهات ما بعد الوضعية ومابعد الحداثية في العلاقات الدولية أصبحت كل من موضوعية وحياد واتساق القانون الدولي موضعاً* للشك، ومن ثم أصبح يثور القول بأن القانون الدولي هو بالتأكيد قيمي الطابع، ولكنه ليس بالضرورة أخلاقي الطابع، فهو بحاجة للمراجعة ليأخذ في الاعتبار مصالح شعوب العالم وتطلعاتها وليس مصالح الدول الغربية -التي ينتمي القانون الدولي إليها ثقافيا- فحسب. وهي انتقادات جاءت ضمن ما جاءت بإعادة تقييم لحقوق الدول في مواجهة حقوق الأفراد والجماعات، ومن ثم ارتبطت في صلبها بمسألة مراجعة دور البعد الثقافي في العلاقات الدولية.

واختتمت المحاضرة بإشارة هامة إلى دراسات المنظور الحضاري في القانون الدولي والتي أكدت على أهمية انفتاح مصادر القانون الدولي على قيم ومبادئ الحضارات المختلفة، فالمطروح هو إعادة قراءة لحدود ومصداقية الحديث عن المشترك الإنساني في القانون الدولي.

وجاء تعقيب أ.د. أحمد الرشيدي بمجموعة من الملاحظات الهامة حول إشكالية المشترك الثقافي الإنساني في مقابل الخصوصية الثقافية في القانون الدولي.

المحور الثالث: مداخل التحليل الثقافي: دراسات تطبيقية:

اشتمل هذا المحور على تنويعات ثرية من دراسات تطبيقية من تخصصات واهتمامات مختلفة في مجالات دراسات النظم، والفكر السياسي، والعلاقات الدولية، والسياسة الخارجية، إلخ... قدمت -كل منها في موضوعها- إضافة وتحليلا متعمقا. وتضمن هذا المحور الجلسات من الجلسة السابعة وحتى الجلسة الثانية عشرة.

وتركتنا هذه الجلسات بموضوعاتها الهامة والمتنوعة بمجموعة من الملاحظات العامة حول استدعاء البعد الثقافي في الدراسات السياسية، نذكر منها:

أولا، كيف أن "الثقافي" في هذه المحاضرات اتخذ صورا أو مستويات مختلفة، فهو تارة موضوع للدراسة في ذاته، وتارة مدخل واقتراب لتحليل الواقع السياسي العالمي أو العربي أو المحلي، وتارة مدخل واقتراب لرصد إمكانات التغيير الكامنة في الواقع السياسي العالمي أو العربي أو المحلي، وتارة رؤية للعالم وخلفية للبحث مسكوت عنها في عرض

الباحث، إلخ.. على نحو يبرز ما بالتحليل الثقافي من إمكانات هائلة تثري البحث العلمي وتحدد وجهته. وجمعت أكثر من دراسة بين مستويات مختلفة من التحليل الثقافي، فكانت دراسة الأستاذ السيد يسين نموذجا واضحا على هذا النمط من الدراسات، وجعل الأستاذ يسين من منهجية التحليل الثقافي مخرجا –لا عائقا– بالنسبة للباحث الذي يبحث –على حد تعبيره– عن "منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة".

ثانيا، إن أغلب هذه الدراسات وقعت في مساحة بينية بين أكثر من مجال أو تخصص فرعي؛ فجمعت دراسة الأستاذ السيد يسين بين علم الاجتماع والنظم والعلاقات الدولية، وجمعت دراسة أ.د. محمد صفار بين الأدب والفكر السياسي، وجمعت دراسة أ.د. عاصف بيات بين علم الاجتماع والنظم والعلاقات الدولية، وجمعت دراسة الأستاذ سمير مرقس بين الدراسات الدينية والعلاقات الدولية ودراسات النظم، وجمعت دراسة د. ريهام باهي بين دراسات المرأة ونظرية العلاقات الدولية والنظريات النقدية بأصولها في علم الاجتماع، وجمعت دراسة الأستاذة داليا رشدي بين تحليل السياسة الخارجية وبين دراسات النظم، وجمعت دراسة الأستاذة أميرة أبوسمرة بين نظرية العلاقات الدولية والقانون الدولي والنظرية السياسية، وأخيرا جمعت دراسة الأستاذ هشام سليمان بين القانون الدولي والنظم السياسية والدراسات الإسلامية.

ومن ثم نتساءل: إذا كانت البينية هي خاصية مميزة لدراسات التحليل الثقافي –بمستوياته، فهل هي خاصية فريدة لا يتمتع بها إلا هذا النوع من الدراسات؟ أم أن الانفتاح على معارف وتخصصات أخرى أضحى ضرورة يمليها الواقع الإنساني المعاصر على الباحث السياسي وعلى غيره، ومن ثم نكون بحاجة إلى إعادة النظر في معنى الحدود التي تفصل علم السياسة عن العلوم الأخرى، وفي حاجة علم السياسة إلى الانفتاح على تخصصات وحقول معرفية أخرى، لعله يجد لديها إجابات منهجية وموضوعية على أسئلة تؤرقه.

ثالثا، تدفع جلسات هذا المحور إلى تساؤل هام: هل الحديث الذي جرى أحيانا في مداخلات الحضور على مدار جلسات السمينار عن اللبس أو الغموض لدى باحث العلوم السياسية تجاه منهاجية واقترابات وأدوات التحليل الثقافي، هل هو بالفعل مردود لضعف أو نقص في هذه المنهاجية واقتراباتها وأدواتها، أم أنه –في ظل قدر واضح من الوفرة والتنوع في مناهج ومداخل ومستويات التحليل الثقافي برز من جلسات المحور الثالث– ربما يكون مردودا إلى الغربة التي خلقتها هيمنة النظرة الوضعية على العلم بين الباحث

من ناحية وبين القيم والثقافة وكل ما هو غير مادي في دراسة الظاهرة السياسية من ناحية أخرى، حيث سيطر لعقود طويلة هاجس وضعي سلوكي على العلوم السياسية بأن العلمية تعني ولابد التكميم والقياس والتجريب، وفق تعريف ضيق للعلمية.

رابعا، طرحت هذه الجلسات على تنوعها إشكالية العلاقة بين القيمي والهيكلي، وبين الثقافي والسياسي، وبين قوة الثقافة وقوة المادة. كما حملت كل محاضرة من محاضراتها ملمحا من ملامح إعادة تعريف السياسي، من حيث الاهتمام بفاعلين "سياسيين" جدد، ومن حيث توسيع رقعة الموضوعات المبحوثة في إطار السياسي، ومن حيث الجمع بين الداخلي والخارجي، وبين ما هو سياسي بالمعنى التقليدي للسياسي وبين ما هو ثقافي، أو قيمي أو ديني، الخ.. ومن حيث الاستعانة بمناهج وأدوات جديدة للتحليل، بعضها نشأ خارج نطاق علم السياسة، ...

ختاماً نقول، إن ما توقفت عنده محاضرات السمينار من صعوبات في تعريف البعد الثقافي وتعيين حدوده وتوظيف منهجية تحليله في الدراسات السياسية قابله تأكيد على ما بمداخل التحليل الثقافي بمستوياتها من إمكانات لتعميق وإثراء البحث السياسي ولتأصيل الدراسات السياسية، ويبقى الاجتهاد لتقديم دراسات علمية منضبطة تنطلق من وعي بأهمية الثقافة ومداخل تحليلها هو السبيل لتشييد بناء أكثر تكاملا وأكثر تماسكا من التحليل الثقافي بمستوياته في العلوم السياسية، بل وربما هو السبيل لبلورة إسهامات العلوم السياسية في حقل معرفي جديد يشق طريقه إلى الوجود؛ هو حقل الدراسات الثقافية والحضارية.

وأخيرا، أوجه خالص الشكر والتقدير إلى الأخ الاستاذ الدكتور/ مصطفى علوى – رئيس قسم العلوم السياسية السابق – الذى تحمس لفكرة التعاون بين القسم وبين مركز الدراسات الحضارية لتنظيم السمينار العلمى للقسم، وهو تقليد الأول من نوعه فى الكلية. كذلك أقدم خالص شكرى وتقديرى إلى الأخ والزميل العزيز أ.د.سيف الدين عبد الفتاح على تعاونه الخالص في وضع مخطط موضوعات السمينار ومحاوره. وأجدد شكري وتحياتي وتقديري لكل من شارك وساهم في أعمال السمينار، وللأبناء المعيدين والمدرسين المساعدين وأساتذة قسم العلوم السياسية وغيرهم من الحضور المهتم بالشأن الثقافي الذين أثروا الجلسات بحضورهم.

ولم يكن هذا الجهد العلمى الممتد عبر عامين دراسيين ليشهد إخراجه فى كتاب بدون الجهد الدؤوب الذى بذلته أ. أميرة أبو سمرة. فلقد تابعت أعمال التفريغ والتحرير

والمراجعة النهائية للنص كاملاً وإعداده للطباعة. كذلك أوجه شكري لكل من أ. هشام سليمان، وأ. يسرا طه، وأ. نسيبة أشرف الذين ساعدوا في تنظيم انعقاد السمينارات طوال العامين الدراسيين ٢٠٠٨/٢٠٠٩، ٢٠٠٩/٢٠١٠.

أ.د. نادية مصطفى

رئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

المحور الأول

نحو التأصيل: مداخل التحليل الثقافي في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية

الفصل الأول

الجديد في نظرية الثقافة:

المفهوم والاتجاهات والمناهج



الجديد في نظرية الثقافة: المفهوم والاتجاهات والمناهج*

أ.د. أحمد زايد**

إن الحديث عن **نظرية الثقافة** -وقد آثرت أن استخدم مفهوم نظرية الثقافة أكثر من أن أستخدم كلمة التحليل الثقافي- حديث ربما يكون مغلفًا بالمشكلات. ومبعث هذه المشكلات هو أننا إذا تساءلنا عن ماهية نظرية الثقافة، فلن نستطيع أن نضع أيدينا على وجه التحديد وعلى وجه التعيين على موضوعات نقول بأنها تمثل نظرية الثقافة. فنحن يمكن أن نتلمس هذه النظرية لدى كل علماء الاجتماع، وكل ما كتب علماء الاجتماع على تعدد مشاربهم واتجاهاتهم، سواء كانوا من علماء الاجتماع أو علماء الأنثروبولوجيا. بل إننا نستطيع أن نتلمس جوانب هذه النظرية لدي المهتمين بالاتصال الجماهيري والاتصال الشخصي، وأيضًا لدى المهتمين بعلم النفس الاجتماعي.

وتستخدم كلمة **نظرية الثقافة** بمعنى عام لتشير إلى **مجموعة المفاهيم والاتجاهات النظرية والمنهجية التي درست هذا الشئ الذي يسمى Culture، أو ما نطلق عليه في العربية "الثقافة"**. فالكلمة تشير إلى محاولة التنظير للثقافة، إلى الرؤى النظرية المختلفة التي تتناول الثقافة عل نحو أو آخر، كل هذا يطلق عليه نظرية الثقافة. وكما سنرى في نهاية المحاضرة، فإن نظرية الثقافة نفسها تفرعت عنها نظريات ثقافية مختلفة إلى درجة أننا عندما نقرأ في الموضوع نجد مفهوم لنظرية الثقافة يكتب بالـــ c الصغيرة ومفهوم آخر لنظرية الثقافة يكتب بالـــ C الكبيرة، وهذه النظرية الأخيرة هي مشتقة من الأولى، ولكنها مختلفة عنها لأنها تهتم بقضايا ربما تكون أقرب إلى قضايا علم النفس أو أقرب إلى التحليلات النفسية منها إلى التحليلات الأخرى، وربما أيضًا تختلف عنها بسبب اختلاف المذاهب الفكرية أو الاتجاهات الفكرية.

وربما تكون نقطة البداية بعد هذه الإشارة السريعة إلى المشكلة الأساسية في دراسة نظرية الثقافة هي أن نحدد ما الذي نقصده تمامًا عندما نتحدث عن كلمة الثقافة. **الثقافة** هي في الأصل اللغوي الإنجليزي مشتقة من كلمة لاتينية تعني الزراعة أو تعني البناء،

---

* النص المفرغ للمحاضرة الأولى من محاضرات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. إلقيت المحاضرة في سبتمبر ٢٠٠٨

** أ.د. أحمد زايد، أستاذ علم الاجتماع وعميد كلية الآداب -جامعة القاهرة

فعندما تنمي شيئا أو عندما ينمو الشيء أو عندما يزرع شيء لكي ينمو يستعان بالكلمة من حيث الاشتقاق اللغوي. وفي العربية تشتق من كلمة "ثقف" بمعنى شذب وهذب، فكأنه عندما يلتزم الإنسان بأطر معينة ويسير وفقًا لهذه الأطر ويكون له قيم وعادات وتقاليد وقواعد سلوكية، نتحدث عن الثقافة، وما نستطيع أن نقول أنه "حمل الثقافة". وهذا النوع من الميراث يتميز به البشر عن غيرهم من الحيوانات الأخرى والذي يميزهم في ذلك هو امتلاكهم للغة، وهذا موضوع شرحه طويل، لأن اللغة هي المخزن الأساسي الذي تختزن فيه كل الرموز الثقافية، وهو الذي يحفظ هذه الرموز الثقافية، وأيضًا هو الذي يمكن البشر من أن يتواصلوا بعضهم مع البعض الآخر، وأن ينقلوا هذه الرموز الثقافية بعضهم للبعض الآخر، وأن يتواصلوا وأن يراكموا عليها بشكل مستمر.

وإذا كان لي أن أعرف الثقافة، ولها تعريفات متعددة ومختلفة، فأنا أذكر دائمًا التعريف الذي قدمه رالف لينتون لكلمة الثقافة حيث الثقافة هي **مخططات عقلية وتاريخية المنشأ تنتظم في عقول الأفراد لكي توجه عقول وسلوكيات هؤلاء الأفراد نحو التفاعل الاجتماعي في الحياة الاجتماعية.** وكلمة المخطط –عندما نتحدث عن mental constructs– ترشد إلى أن الثقافة لا توجد في خارجنا، هي صحيح قد توجد في خارجنا ولكنها في مجملها موجودة في داخلنا. فجهاز تكبير الصوت الذي أتحدث فيه هو منتج ثقافي مادي، ولكنني أستطيع أن أغمض عيني وأن أتأمل شيئًا يكبر الصوت له اسم معين وله وظيفة معينة.. كل الثقافة مخزنة بهذا المعنى وتبدأ من المسميات المختلفة التي نضعها للأشياء؛ أن هذا كرسي وهذا حصان وهذا حائط وهذا كذا، الخ.. كل شيء يتم تخزينه عبر اللغة ليصبح في النهاية مخططات منتظمة في العقل هي التي توجه السلوك وهي التي توجه العقل. فهي تجريدات عقلية رغم أن لها تجليات خارجية، هذه التجليات الخارجية قد تأتي في صورة سلوك، فالعادة مثلاً هي جزء من الثقافة، وهي سلوك أنا أمارسه في الواقع، ولكني أعرف ما العادة وأعرف كيف تمارس وأستطيع أن أرويها للآخرين وأستطيع أن أخبر الأخرين بأن يقوموا بفعلها، وهكذا، فالعادة هي سلوك خارجي ولكنها أيضا سلوك يخزن في العقل. فالثقافة هي ما يمكن أن نطلق عليه بقدر من المجاز "**المجتمع مخزونًا في العقول**"؛ أي كما لو كانت الثقافة هي المجتمع مخزونًا في عقولنا. ويبدو لي هذا القول صادقًا إلى حد بعيد، فلو سألت نفسي أين المجتمع؟ أين يكون المجتمع؟ ما المجتمع؟ هل المجتمع هو تلك الكتل البشرية من لحم ودم؟، أجيب بلا، فالمجتمع هو ذلك النسيج الذي يربط بين عقلي وبين عقل الآخرين، والذي يجعلني أنا

قادرا على أن أتواصل مع الآخرين، وأن أحدثهم بلغة معينة يفهمونها، وأن أستقبل ما يقولون، وأن أستقبل ما يفعلون وما يمارسونه من سلوك. فهذا هو المجتمع، فالمجتمع يبدو وكأنه نسيج أشبه بالعنكبوت يربط بين العقول جميعًا في منظومة واحدة، وتكون الأجساد والأفعال الخارجية فيه هي تعبير عمّا ينتظم داخل هذه العقول من مخططات تاريخية المنشأ؛ أي تنشأ عبر التاريخ وتتراكم داخل هذه العقول.

والثقافة أيضًا تتجلى في رموز ثقافية ومن ثم في **اللغة**، واللغة هي بداية تكوين الرمز الثقافي، بمعنى أن كل هذه المفردات التي نتحدثها هي رموز ثقافية ارتضيناها وكوناها بالعادة وبالتقليد وبالتراكم، تتراكم بعضها فوق بعض لكي تكون هذه الرموز التي تجعل الثقافة أداة للتفاعل. **فبغير اللغة لا نستطيع أن نجعل الثقافة أداة للتفاعل**. وهناك تجربة مشهورة أجراها أحد علماء الأنثروبولوجيا تدلل على هذه المسألة، فلقد أحضر العالم شمبانزي وابنته التي ولدت في نفس اليوم، وجعل يربيهما في نفس الظروف. إلى لحظة معينة كان الشمبانزي يتفوق على الابنة في أن ينطق حوالي عشر كلمات بصعوبة، وكان يتغلب على الابنة في اللعب وفي القفز، ولكن بعد أن تعلمت هي اللغة بدأت هي التي تتغلب عليه.. ولذلك فالثقافة -وهنا استرجع كلمة شذب وهذب- هي أداتنا للسيطرة على الطبيعة، هي التي تمكننا من السيطرة على الطبيعة، لأن الإنسان الذي يمتلك اللغة، والذي يمتلك العقول لديه القدرة على أن يسيطر على الطبيعة، لديه القدرة على أن يخترع ويبتكر ويسيطر ويقدم دائمًا تطويرات لهذه الثقافة.

وعندما نقرأ التراث النظري في العلوم الاجتماعية وفي علم النفس، نجد أن الثقافة بهذا المعنى هي **أدوات للمجتمع**، ليس فقط للسيطرة على الطبيعة:

- فالثقافة هي أداة للسيطرة على المشاعر البدائية desires، فالإنسان هو رغبة وهو في نفس الوقت عقل، ومن ثم نجد أن **الثقافة هي محاولة من العقل للسيطرة على الرغبة** culture over desire. نشتق هذا مثلاً من آراء فرويد ومن آراء دوركهايم؛ فكرة الضمير الجمعي، وفكرة الأنا والأنا الأعلى، وأن الحضارة تقاس بقدرة المجتمعات على أن تجعل الثقافة مسيطرة على الرغبة. فكلما تقدمت المجتمعات في تشذيب ثقافاتها وفي صقل أدواتها في السيطرة على الطبيعة، كلما كبحت الغرائز؛ كلما كان الإنسان أكثر عقلانية، كلما كبح الغرائز. والعكس صحيح، فكلما كانت الثقافة غير مصقولة، كلما زاد الانفعال، وكما يقول ماكس فيبر، الأفعال الانفعالية أي الأفعال التي بها اندفاعية.

- كذلك نجد أن الثقافة بهذا المعنى هي **أداة للسيطرة على الأجساد**، فهي ليست سيطرة على الرغبة فحسب، ولكنها سيطرة على الجسد أيضا. فالثقافة هي التي تجعل الجسد يظهر في العالم بشكل معين، وهي التي تجعل الجسد يرتدي زيًا معينًا، وهي التي تجعل الجسد يأتي بأفعال معينة. هي تحول الأجساد إلى أجساد مقيدة لا أجساد منطلقة تعبر عن دوافعها وتعبر عما يجيش في مكنون نفسها من رغبات، وإنما تضبط الأجساد، وتجعل الأجساد تتفاعل وفقًا لنظام معين. ولذلك من الإضافات الحديثة في دراسات الثقافة في دراسات علم الاجتماع القول بأن الثقافة –في التحليل النهائي– هي ضبط للأجساد في زمان ومكان معين، بمعنى أن الثقافة هي التي تجعل الجسد يجلس في مكان معين ويتحرك في أزمنة معينة بطريقة معينة، وهي التي تجعل الجسد يتحجب في بعض الأحيان وينكشف في بعض الأحيان ويتحرر في بعض الأحيان ويتقيد في بعض الأحيان، كل ذلك بفعل الثقافة، وبفعل هذه المخططات العقلية التاريخية المنشأ.
- والثقافة أيضًا، في معنى ثالث، بالإضافة إلى كونها أداة لكبح الرغبة وأداة لضبط الأجساد، هي **أداة لضبط الطاقة**. كل معنى من هذه المعاني مشتق من نظريات معينة . تالكوت بارسونز، عالم الاجتماع المشهور، له تفرقة مشهورة ما بين الثقافة المخزون من المعلومات وبين الطاقة التي يعبر عنها الجسد، فالجسد هو حامل للطاقة، والعقل هو حامل للثقافة، حامل للمعلومات، ويتحدث بارسونز عما يطلق عليه التدرج السبرناطيقي، وفي هذ التدرج نجد أن المعلومات هي التي تتحكم في الطاقة. فالثقافة هي التي تجعل الأجساد تنضبط، هي التي تجعل الطاقة تنضبط، وهو يفرق بين المجتمعات على هذا الأساس: المجتمعات التي تمتلك كثيرًا من الطاقة ولا تمتلك إلاّ القليل من الثقافة والمعلومات، والمجتمعات التي تمتلك العكس. فنجد أن هذا يمكن أن يصبح معيارًا لقياس مستوى الحضارة في مجتمع من المجتمعات.

على أية حال، في النهاية، وأنا بصدد تحديد مفهوم الثقافة، وما يحيط به من إشكالات نظرية وما يحيط به من قضايا تتعلق بوظيفته ودوره في المجتمع، أكرر أن **الثقافة ليست وسيلة لضبط السلوك فقط، وإنما هي وسيلة لضبط الرغبة، ووسيلة لضبط الجسد، ووسيلة لتنظيم الطاقة.**

والثقافة بناء على كل ما سبق هي تلك المخططات العقلية التي يتم تعلمها وتسكن في داخلنا. فكما ذكرت، نحن لا نولد بها، وإن كانت هناك محاولات حديثة -وهذا ربما يكون من أحدث ما جاءت به الدراسات في نظرية الثقافة- لإرجاع بعض الأمور الثقافية إلى أمور بيولوجية، حيث القول بأننا ربما لأسباب بيولوجية جينية نكتسب صفات ثقافية معينة، وأنّ العقل الذي يتركب على وتيرة معينة يمكن أن يكتسب صفات معينة، وهذه كلها محاولات في حكم التجربة الآن.

وبشكل عام وسريع يمكن الإشارة إلى أن الثقافة دائمًا ما تنتظم في **ثقافة عامة وثقافات فرعية**، وأننا دائما ما نجد أن الحديث عن الثقافة دائما ما يستدعي **كلمة الحضارة Civilization**. وتظهر مشكلة في ترجمة الكلمة إلى العربية، فبعض الناس يترجمون كلمة Culture على أنها حضارة ثم يترجمون كلمة Civilization على أنها "مدنية". لكن الشائع والمنضبط حتى الآن أن **كلمة Culture هي ثقافة، وكلمة Civilization هي الجانب المتقدم من الثقافة.** فلكل ثقافة جانب مضيئ، كان الجانب المضيء فكرًا في الحضارة الإغريقية القديمة، وكان قانونًا في الحضارة الرومانية، وكان دينًا ومعتقدات وهندسة في الحضارة الفرعونية، كان تكنولوجيا في الحضارة الحديثة، فهذا هو الذي يشكل ما يسمي بالحضارة، يعنى الحضارة ليست هي المدنية بمعنى الرقي، وإنما ثمة جانب دائمًا في الثقافة يسهم في تاريخ البشرية إسهامًا كبيرًا هو الذي نسميه حضارة، وكما تعرفون فإن ثمة محاولات لتصنيف الحضارات إلى عشر أو إحدى عشرة أو عشرين حسب اختلاف الآراء.

لو انتقلت إلى نظرية الثقافة أو النظريات المختلفة في الثقافة قد أقف في عجالة أمام **النظريات القديمة في الثقافة**، يعني عندما نتحدث عن نظريات قديمة في الثقافة مثل الانتشارية والتطورية، وأنا لن أقف عندها، فسوف أشير إلى الإسم فقط، ولكنى قد أقف عند بعض النقاط الهامة، أنه ثمة نظريات عديدة حاولت أن تربط في تاريخ العلوم الاجتماعية ما بين كلمة الثقافة وكلمة البناء Culture & Structure. فكأن هذه النظريات -خاصة التحليلات الوظيفية- على كل مستوياتها تنظر إلى المجتمع نظرتين: نظرة من الجانب القيمي والمعياري، ونظرة من الجانب العلائقى، أى من جانب العلاقات بين البشر وتركيب هذه العلاقات وتنظيمها أي الجانب البنائي، وكأن الثقافة هنا لصيقة بالبناء. ترتب على هذا الرأي القول بأنه ثمة بنية ثابتة وثقافة ثابتة في أى مجتمع. وأنا أريد أن نتذكر هذه الكلمة لأني سوف أناقضها بعد ذلك، أو سوف تأتي نظرية الثقافة لكي تناقض هذه

الفكرة بعد ذلك بالقول بأنه ليس هناك بناء ثقافي ثابت، وليست هناك ثقافة ثابتة. وظهرت بناء على هذا الكلام **فكرة الثقافات العامة والثقافات الفرعية**، كما ظهرت أيضًا **فكرة الثقافة العالية والثقافة الشعبية** high culture & folk culture بمعنى أن في الثقافات هناك دائما ثقافة راقية تمثل ثقافة الطبقة المتعلمة والطبقة التي تعلم المجتمع -وهذا فكر قديم ولكنه موجود، وذلك في مقابل ثقافة الشعب، وأن ثقافة الشعب هذه دائمًا ثقافة قابلة للتغيير. وهذه النظرية هي التي بنيت عليها نظرية التحديث الغربية، حيث الثقافة الغربية تمثل لنا high culture، بينما ثقافتنا التقليدية folk لا بد أن تتغير في مقابل الثقافة الآتية من الغرب، على اعتبار أن الثقافة العالية دائما ما تغير الثقافة الشعبية. من هنا ظهرت دراسات تتحدث عن أن المخططات الثقافية عالمية، أي أن الثقافة تبدو وكأنها لها عموميات مرتبطة بالعالم كله، بالمجتمعات جميعًا، ولها خصوصيات، وهي ثابتة؛ يعني مرتبطة بأبنية ثابتة، ولذلك في ضوء هذه النظرية اختفت فكرة البدائي والمتحضر، يعني ليست هناك ثقافة لشخص بدائي وشخص متحضر، وإنما ثمة عموميات ثقافية موجودة في المجتمعات بشكل عام. وهذه هي الفكرة التي أكدتها بشكل صارم نظرية كلود ليفي شتراوس في تحليل الأبنية الثقافية. فقد كان ليفي شتراوس في كل تحليلاته للأسطورة وللسحر وللمعتقدات السائدة في المجتمعات البدائية، كان يفترض أن كل هذه أطر ثقافية تشبه إلى حد كبير جدًا الأطر الثقافية العلمية والفكرية والعقلانية الموجودة في المجتمع الحديث، وأن هذه بنية تستجيب بطريقة معينة، وهذه بنية تستجيب بطريقة أخرى، أما مكونات البنية في الأساس فواحدة. وربما أقول -لو تطرقت إلى عالم السياسة هنا- أن هذا التحليل ربما يكون مرتبطًا بالتحليلات التي شهدها علم السياسة القائلة بأنه ثمة مكونات أساسية في أية بنية سياسية، أي أن أي نظام سياسي لابد وأن يكون به مجموعة من المكونات، وهذه المكونات تختلف: عملية لمعرفة مطالب الناس، وعملية لتحديد هذه المطالب، الخ.. وقد نجد كل هذه المكونات في أيدي رجل واحد في النظام الأحادي، وقد تتوزع هذه المكونات في النظام التعددي ما بين فئات أو مؤسسات أو أطر بنائية مختلفة، إنما هذا نظام سياسي وذاك نظام آخر. وأن النظم السياسية مثلها مثل النظم البنائية بشكل عام فيها متشابكات. وارتبط أيضًا بهذه النظريات الكلاسيكية الفكرة القائلة بأن الاختلافات ما بين الثقافات ربما تكون في النمط أو الفكرة الأساسية أو القيمة الأساسية التي تتمحور حولها الثقافة. ظهرت مثلاً تحليلات روز بيندكت عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية المشهورة، وتحليلات موريس أوبلر- أيضًا عالم أنثروبولوجيا مشهور- في فكرة الـــcultural pattern، أن هناك لكل مجتمع نمطا ثقافيا، بحيث أستطيع مثلا أن أقول ما

هو النمط الثقافي للمجتمع الأمريكي أو للمجتمع الهندي...إلخ. هذه الأفكار ظهرت بناء عليها دراسات الشخصية القومية، أو دراسات الشخصية الوطنية.

واختلف الباحثون حول هذه الفكرة وقالوا من خلال دراسات أخرى أنه لا يوجد داخل كل ثقافة نمط واحد، وإنما كل ثقافة بها مجموعة من "التيمات الأساسية" التي ترجمناها في اللغة العربية إلى "الموضوع الأساسي" theme أي أنه ليس هناك نمط ثقافي واحد، وإنما داخل كل ثقافة هناك theme يعني ربما تكون قيمة الخوف، أو عدم الثقة، أو الشك في الآخرين، وكل هذه تيمات قد نجدها مثلاً في داخل البنية الثقافية المصرية، وأن داخل هذه التيمات الثقافية تتمحور الثقافة، وأننا نستطيع أن نضع أيدينا ليس على نمط ثقافي واحد وإنما على أنماط ثقافية فرعية. كل هذه أفكار كلاسيكية في عالم الثقافة.

وفي عام ١٩٦٤ حدث في دراسات الثقافة حدثا مهما -وهذا هو ما فجر تقريبًا كل التحليلات المعاصرة في عالم الثقافة- حيث تأسس في جامعة بيرمنجهام في إنجلترا مركز اسمه **مركز الدراسات الثقافية المعاصرة Birmingham School of Culture**، وللأسف هذه المدرسة غير معروفة في مصر في عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ولم يجر عليها أحد دراسات أو اهتم بها اهتمامًا كبيرًا. وأنا أدعو الشباب أن يزوروا موقع المركز على شبكة المعلومات ويشاهدوا دراسات هوبرت وهَل وتومسون وغيرهم ممن أنشأوا هذه المدرسة، وحددوا معالم الحركة الثقافية تقريبًا في معظم أرجاء العالم، وأجروا كافة التحليلات الثقافية...

كان في داخل هذه المدرسة مجموعة من اليساريين، وكان منهم من يكتب الروايات والأدب، وكان لديهم جدل حول فكرة الطبقة العاملة في الفكر الماركسي. وحضراتكم أكثر مني دراية بأن الطبقة العاملة تعتمد في التحليل الماركسي على فكرة الاستغلال المادي، وأن هذا الاستغلال المادي يجعلها دائمًا ضعيفة سياسيًا واقتصاديًا ومعرضة لأن تستغل من الطبقة البرجوازية. فتأملوا موقف الطبقة البرجوازية مثلاً من الحركة الفاشية والحركة النازية في إيطاليا وألمانيا في الحرب العالمية الثانية. كان هناك تأييد كبير جدًا من الحركة العمالية للفكر الفاشي. وعندما بدأ المحافظون في الظهور في إنجلترا في أواخر السبعينيات بدأت أيضًا الحركة العمالية تؤيد التاتشرية بشكل معين. من هنا ظهر أن العنصر المؤثر في الحركة العمالية ليس هو الاقتصاد، ولكن القصة قصة ثقافية، وأن المسألة ليست مسألة اقتصاد، وإنما ثمة مسائل ثقافية، وأننا لا بد أن نعيد النظر في بعض الأفكار التي قالت بغير ذلك. من هنا بدأ الاتجاه إلى إيطاليا وإلى ما كتبه أنطونيو

جرامشي في مذكراته المشهورة مذكرات السجن –والتي أعتقد أنها ترجمت إلى اللغة العربية– والتي بدأ يحلل فيها فكرة الهيمنة hegemony الثقافية، فقال أن الطبقة العاملة تخضع للهيمنة الثقافية؛ أي أنها تتأثر بكلام سائد في الفولكلور والتراث، وأن الهيمنة السياسية تستدمج كل هذه الأنماط الثقافية الموجودة في التراث الشعبي وتخلق نوعا من الـــDomination، أي تخلق نوعا من السيطرة الكاملة، وأنه طالما كانت الطبقة العاملة خاضعة لهذه السيطرة، فسوف تتبنى هذه الأفكار سواء كانت فاشية أو نازية أو غيرها. وطبعًا بدأوا يستدعون أفكار جرامشي وبدأوا يستدعون –وأذكر حضراتكم هنا– أفكار المدرسة النقدية في مدرسة فرانكفورت. بدأوا يستدعون أفكار هورك هايمر وأدورنو وماركيوز من أنصار مدرسة فرانكفورت. وهذه المدرسة كان لها موقف نقدي كبير جدًا من الرأسمالية، وكان هذا النقد مبنيًا على أطر غير ماركسية؛ أي نابعة من الماركسية، ولكنها تدمج في تحليلاتها تحليلات فرويد (تحليلات نفسية) ونيتشه (تحليلات فلسفية) وغيرها، وتقدم آراءا في نقد الرأسمالية ليست قائمة على نقد الاستغلال الاقتصادي. فالقيمة الأساسية عند كل علماء فرانكفورت هي أن الاستغلال في المجتمع الرأسمالي لم يعد استغلالاً اقتصاديًا، وإنما هو استغلال نفسي واستغلال ثقافي واستغلال أخلاقي، وأن الشعب يخضع لنوع من الهيمنة الثقافية التي تمحو فكره. وأذكر حضراتكم بكتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" لهربرت ماركيوز الذي قال فيه أن المجتمع الرأسمالي يتجه نحو فكرة الهيمنة الثقافية على البشر، حيث الفرد يتم تفريغ عقله من كل الأشياء، ويتحول إلى إنسان تكنولوجي أي إنسان يتحرك بشكل أدائي. ونجد أدورونو مثلاً يكتب كتابه المشهور الخاص بالشخصية التسلطية، ونجدهم يكتبون كلامًا عن جدل العقل، وهم أنفسهم رومانسيون في الحل، فعندما يقدمون حلاً يتحدثون عن الموسيقى والفن والأدب، الخ..

كل هذه المؤثرات: جرامشي من ناحية، ومدرسة فرانكفورت من ناحية أخرى شكلت رؤية معينة لمدرسة بيرمنجهام في دراسات الثقافة، فبدأوا يرفضون فكرة الـــ high culture والـــ folk culture، بدأوا يرفضون فكرة البناء والثقافة مؤكدين أن الأمور ليست ثابتة بهذا المعنى، بدأوا يبحثون عن المعاني في الثقافة، ويتحدثون عن أن الثقافة بالنسبة لحامليها لها معنى: حتى الـــ folk culture هذه، أى حتى الثقافة الشعبية ليست ثقافة بسيطة، ولا هي ثقافة محتقرة، ولا هي ثقافة أقل، بل هي ثقافة عليا بالنسبة لأصحابها، يعني أنا قد أعيش في بيت صغير، ولكن ثقافتي وعاداتي وتقاليدي كلها بالنسبة إليّ هي ثقافة عُليا. فالآخر يعتبر ثقافته ثقافة عُليا، ولكن ثقافتي أنا أيضًا هي ثقافة عُليا.

فكرة الـــ high والـــ folk لم تعد إذا موجودة، من هنا نتحدث عن محو الثنائيات في دراسة الثقافة، فكرة البناء والثقافة، فكرة العموميات الثقافية، فكرة أن الثقافة هذه إطار مرن يتشكل من خلال الممارسات والأفعال، ونحن نجد كل هذه الأشياء لدى مدرسة بيرمنجهام؛ نجدهم قد استبدلوا مفهوم الفعل action بمفهوم الممارسة practice، وبدلاً من الحديث* عن البنية structure يتحدثون عن البنينة structuration، أي أنه لا يوجد ما يسمى بالبناء الثابت، بل هناك عملية تشكيل للبناء. وهذا هو الكلام الذي قاله جدلز فيما بعد وطوره، حيث بدأت تظهر الاتجاهات التي سميت اتجاهات ما بعد البنيوية؛ أي التي كسرت الأطر البنيوية، وحتى إن كانت هي بنيوية في ذاتها، إلاّ أنها كانت تقدم تحليلات مختلفة. طبعًا ساعد على هذا التطور ظهور أفكار أخرى مثل أفكار ميشيل فوكو وجاك ديردريان، وهي كلها منظومة فكرية تتكامل، ولا أريد أن أكرر الفكرة أن كل هذا بسبب مدرسة بيرمنجهام، يعني مدرسة بيرمنجهام تحلل الثقافة في ضوء كل هذه التطورات، التطورات الخاصة باستدعاء جرامشي، والخاصة باستدعاء مدرسة فرانكفورت، والخاصة بالاستفادة من التطورات التي حدثت في التفكير الفلسفي خاصة بفضل أفكار فوكو وغيره من التفكيكيين.

أنا سوف أنهي المحاضرة بتقديم **أربعة أمثلة من الدراسات الثقافية** التي أزعم أنها ربما تكون قد تأثرت بهذا الاتجاه، وهذه الاتجاهات الأربعة أو الأفكار الأربع التي سوف أطرحها ليست كل الأفكار المطروحة يعني أنها ربما تكون دعوة لكي نقرأ ونتوسع أكثر، وليست هي الأفكار النهائية، وليست تحليلاً حصريًا للقضية ولا للمشكلة:

- أنا سوف أبدأ بالمثال الأول وهو عالم أنثروبولوجيا مشهور اسمه **جينفورد جيرتز**، وأنا اخترته لأنه اهتم اهتمامًا كبيرًا جدًا بالمجتمعات الإسلامية، وكانت دراساته كلها أو معظمها مرتبطة بإندونيسيا والمغرب. "Islam Observed" هو كتاب مهم جدًا درس فيه إندونيسيا وقارن بينها وبين المغرب. وجيرتز له كتاب مهم جدًا اسمه "تأويل الثقافة" Interpretation، وله كتاب عن الأولياء في المغرب، وله كتب متعددة ومقالات كثيرة، وعاش فترة طويلة من الزمن، وكتب كتابات كثيرة.

جينفورد جيرتز سوف أركز عنده على فكرة التأويل. فهو عندما يدرس الثقافة الإسلامية ينفي الفكرة القائلة بإمكانية أن ندرس هذه الثقافة من خارجها، فهو يرى أنه من غير الصالح أن أراقب الإسلام من الخارج ثم أقول الإسلام به كذا وكذا،

كما كان يفعل المستشرقون مثلاً. فجيرتز يلاحظ من داخل الثقافة نفسها، ويرصد كيف تشكل المعاني والرموز الثقافية للمسلمين تلك السلوكيات التي يأتي بها المسلمون، ويقول أننا لو أردنا أن نفهم الإسلام فهمًا صحيحا -أو أية ظاهرة وليس الإسلام فحسب، فعلينا أن نفهم الإسلام من الداخل. فعند جيرتز صحيح أن الإسلام هو منظومة من القيم والمعايير والأطر، ولكن هذه المنظومة يترتب عليها ممارسات وأفعال وأحداث تظهر في التفاعلات الخاصة بالحياة اليومية. هذه هي التي يدرسها جيرتز، وهذه هي التي تجعلني أفهم الإسلام من الداخل.

والثقافة هي في نص جيرتز: "كتلة من المعاني، أي هي شبكة من المعاني، تتجسد في رموز يتواصل بها الناس ويحافظون بها على حياتهم ويطورون بها معارفهم". وهو يقصد بذلك اللغة، وما يوجد في داخل اللغة من رموز وما يوجد في داخل الثقافة من رموز: الزي الذي أرتديه كمسلم، العادات التي أفعلها كمسلم، كل شئ من هذا له رمز وله وظيفة وله شئ محدد يهدف إلى خلق أو بث رسالة معينة من خلال علاقات التفاعل. وهذه المعاني عندما نفهمها من الداخل نستطيع أن نفهم ونؤول الثقافة من الداخل. وهنا جيرتز يختلف مع الإثنوجرافيين التقليديين، فالإثنوجرافيا تقدم وصفًا فقط. ولذلك هو يفرق بين نوعين من الوصف: نوع يسميه الـ thin description ونوع يسميه الـ thick description. في النوع الأول أنا أصف البشر، وأقول هذه المجموعة التي تجلس أمامي مكونة من خمسة صفوف وفيها ذكور وإناث، يعني أصف وصفًا اثنوجرافيا بسيطا ساذجًا. ولكن الوصف التأويلي يكون عندما أدخل بجسدي ونفسي وذاتي وسط هذه المجموعة وأصبح عضوًا فيها ومن داخلها وأرى ما ترى وأكتب ما ترى، هذا هو الـ thick description، أي أنني أقدم تأويلاً أو وصفًا من داخل الثقافة وليس من خارج الثقافة. وكذلك وفقًا لجيرتز أيضًا نجد أن الثقافة هي نص Text -وهذه من الإضافات الهامة التي أحدثت ثورة في التحليلات الثقافية- حيث أن الثقافة نص والمجتمع نص، ومن ثم يمكننا أن نخضع الثقافة لنفس مقتضيات تحليل النصوص. وعندما نحلل النصوص يمكننا أن نحللها من الخارج ويمكننا أن نحللها من الداخل. ويمكن أن يكون الباحث منفصلاً عن هذه النصوص -البنيوية تقول ذلك: أن النص يكتب وينتج خارجه، حتى خارج مؤلفه- أما ما بعد البنيويين فيتحدثون عن أن هذا الكاتب هو جزء

من النص، فأنا الذي أبدعت النص وأنا جزء منه، وأنا عندما أقرأ نصا أتفاعل معه، وكل هذا الكلام عن النصوص وتحليل النصوص وتحليل الخطاب فيما بعد، كل هذا ظهر من هذه الفكرة البسيطة التي تقول أن الثقافة هي نص culture is a text. والناس قالوا بعد ذلك أن المجتمع نص أيضًا، وأن الناس عندما يتفاعلون فهم يكتبون نصًا، وأننا عندما نكتب نصًّا فإننا نعدل فيه ويكون هناك استراتيجيات للكتابة، فأنا أكتب بطريقة معينة وهو يكتب بطريقة معينة، كذلك نحن كبشر في الحياة كل واحد منّا له استراتيجية، وكل واحد يستخدم هذه الاستراتيجية في خلق ممارسات وتفاعلات تتشكل وتنمو وتغير من نفسها، وتصبح سيالة ومتدفقة وليست ثابتة بحال من الأحوال.

- المثال الثاني الذي اخترته هو بيير بورديو عالم الاجتماع الفرنسي المشهور. جيرتز كان عالم أنثروبولوجيا، وقد اخترت متعمدًا عالم اجتماع لكي أؤكد أن دراسة الثقافة ليست قاصرة على الأنثروبولوجيا، وإنما أيضًا يدخل فيها علماء اجتماع أمثال بيير بوردو، والذي يكاد يكون أكثر من أثر في التفكير الثقافي أو في نظرية الثقافة المعاصرة حيث قدم بدوره مفاهيم مختلفة فيها مراجعة كبيرة للأفكار الماركسية. من بين هذه المفاهيم –على سبيل المثال– مفهوم رأس المال الثقافي، فلقد كان كارل ماركس يتكلم عن رأس المال المادي وعن الطبقات، ولكن بوردو عنده رأس المال الثقافي، ورأس المال الثقافي ليس التعليم فقط، وإنما أيضًا الطريقة التي نمارس بها الثقافة. وهو كان يقول أن رأس المال الثقافي هذا له فائدة وله مصلحة، رغم أن صاحبه أغلب الظن يتكلم عن اللامصلحة في إشارة إلى فكرة الـ disinterestedness، حيث يقول المفكرون دائما: "الفكر الفكر، وأنا لا يهمني المال ولا يهمني أن تباع كتبي أو رواياتي وأنا أقدم هذا الفكر خدمة للوطن"، هذا هو حديث المثقفين، لكن هذا الحديث نفسه هو حديث فيه مصلحة، ورأس المال الثقافي ملئ بالمصلحة، ويرى بورديو أننا نراكم رأس المال الثقافي مثلما نراكم النقود تمامًا، وذلك حتى في الحياة العادية. وهو يبدأ بمفهوم الممارسة، وينطلق من مفهوم الممارسة إلى مفهوم التراكم الثقافي، وإلى مفهوم التراكم الرمزي، وأن هناك تبادلا كبيرا جدًا يحدث ما بين رأس المال المادي ورأس المال المعنوي والثقافي، كأن يتحول رأس المال المادي إلى رأس مال معنوي. فعلى سبيل المثال –وهنا سأضرب مثلاً حيًا من حياتنا– يمكن أن

نشير إلى موائد الرحمن؛ هذا سلوك يمارسه أناس متدينون يقدمون الطعام إلى الفقراء، فنحن نبجلهم وهم ينفقون من أجل هذا الأمر الكثير والكثير، ولكن هم يجنون -هكذا يقول بيير بوردو- من خلال هذه الممارسة، فهم يراكمون رموزًا ثقافية، فتصبح لهم وجاهة اجتماعية في المجتمع، ويحققون من خلال هذه الوجاهة الاجتماعية مصالح خاصة، بل ويجنون النقود أيضًا، فيتحول رأس المال المادي إلى معنوي ثم المعنوي نفسه يتحول إلى مادي وهكذا الحياة فيها تبادل وتحول دائم ما بين كتل من رأس المال أو قطاعات من رأس المال: رأس المال المعنوي ورأس المال الرمزي أو الثقافي. هذه الفكرة هي إسهام أساسي من الإسهامات التي قدمها بيير بوردو في فهم الثقافة.

من الإسهامات الأخرى التي قدمها بيير بوردو فكرة أن العلاقات الاجتماعية -وهو من الناس الذين كونوا رأيهم من خلال دراسات عن قبائل في الجزائر- التي تكون على مستوى القبيلة -عندما يجلس شيخ قبيلة ليحل مشكلة ويحل المشكلة- هي علاقات ليست فقط علاقات مادية ولكن فيها علاقات مادية وفيها علاقات ثقافية وفيها تراكمات وفيها ظلم وفيها استغلال، الخ... فالتحليل الماركسي هنا يتحول كله إلى تحليل ثقافي. وكتب بوردو كتابًا من كتبه المشهورة جدًّا نشره سنة ١٩٨٥ اسمه "التمايزات" distinctions. في هذا الكتاب صمم استمارة عن الاستهلاك: ماذا تأكل، ماذا تشرب، كيف تنام، هل تذهب إلى السينما أم لا؟ استبيان عادي، ولكن به تفصيلات دقيقة جدًّا عن الــ Life style أي نمط الحياة الخاص بالأفراد، ووزعه على فئات عريضة من الناس، فوجد أن الفئات الاجتماعية المختلفة تميز نفسها بأساليب سلوكية معينة. وعلى الرغم من أن البعض ينتقد هذا الكلام، إلا أن بوردو يقول مثلاً أن الطبقة الوسطى تحب أن تميز نفسها بأن تتكلم لغات أجنبية، وأن تأكل أنواعا معينة من الأكل الخفيف بهدف المحافظة على الصحة، وأن تمارس الرياضة. في المقابل فإن الطبقات الدنيا يكون فيها الأكل مختلف حيث يأكلون البطاطس كثيرًا، ويأكلون النشويات بشكل أكثر، ولا يهتمون باللغة ولا بالثقافة ولا يدخلون السينما أو المسرح مثل أبناء الطبقة الوسطى. أمّا الطبقة العُليا فيهتمون بالوجبات السريعة ولا يهتمون كثيرًا بالأشياء التي بها جوانب ثقافية. فهو يريد أن يقول إن كل طبقة لها مزاج، لها وسط. ولذلك صك المفهوم المشهور الخاص به وهو مفهوم الهابيتوس

Habitus الذي يختلفون في ترجمته في مصر. فأناس يقولون هابيتوس وآخرون يقولون الأيديولوجيا أو الفكر، والمعني أن كل طبقة لها هابيتوس، أنا ترجمته على أنه الوسط الفكري والثقافي للإنسان، أي أن كل واحد منّا "يعشش" -ودعونا نستخدم هذا اللفظ الشعبي يعشش- داخل وسط ثقافي يحبه ويألفه ويحافظ عليه ويخلّده في سلوكه، حيث مثلاً تلتزم السيدة -في كل طبقة من الطبقات الاجتماعية حتى الطبقات الفقيرة- بملابس معينة أو زي معين. هذه الطبقة تحب هذا الزي، ومن ثم تعمل له نوعًا من الاستمرار والمحافظة عليه لأنه رمز، فهو ما يقدم به الشخص نفسه للعالم. وهكذا فإن كل فئة اجتماعية لها هابيتوس أو لها وسط فكري أو وسط ثقافي هي تعيش داخله تألفه وتعيش به. طبعًا هناك انتقادات كثيرة لما قدم بيير بوردو، لا داعي للدخول فيها في هذا المقام، ولكن على الرغم من هذا أنا أعتقد أنه قدم إسهامًا كبيرًا جدًّا في دراسة الثقافة.

- يبقى نموذجان، النموذج الذي سوف أشير إليه الآن هو الذي استخدم كلمة الثقافة بحرف "السي" الكبير باللغة الإنجليزية Capital C أى Culture. قدمت هذه النظرية عالمة اسمها **ماري دوجلاس** وقالت أن نظريتها تختلف عن نظرية الآخرين الذين يتحدثون عن الثقافة، وأن نظريتها يمكن تسميتها بنظرية الثقافة والمخاطرة. وتهتم ماري دوجلاس بدراسة بعض الشعوب لكي ترى كيف يدرك الناس الخطر، فكرة المخاطرة Risk، وكيف نحدد نحن اختياراتنا وسلوكنا في ضوء إدراكنا للخطر والخوف منه أو الرغبة في الدخول فيه، وقالت أن الناس يختلفون وبناء عليه حددت أنماطًا لرؤية الخطر. هي طبعًا اعتمدت المنهج الدوركهايمي في أن الإنسان لديه دائمًا مرجعية مرتبط بها ولديه علاقة بالجماعة، وأنه في نفس الوقت له علاقة بنفسه وبوظيفته وبالمكانة التي يشغلها في المجتمع؛ ما تسميه دوجلاس بالارتباط الفردي والارتباط الجماعي. وبناء على هذه الفكرة قامت دوجلاس بعمل أربعة أنماط من إدراك الخطر: النمط الأول هو النمط الفردي، الذي ليس لديه علاقات فردية ولا علاقات بالجماعة، ولذلك فهذا النمط يكون قليل الإحساس بالخطر، لا يستطيع أن يكون لديه إحساس بالمخاطرة. النمط الثاني تسميه دوجلاس بالـــegalitarian وهو منخفض في شبكة العلاقات الفردية مرتفع في شبكة العلاقات الجمعية. هؤلاء الناس لديهم إحساس كبير بالمخاطرة، والرغبة في العيش وفقًا للأنظمة المستقرة والخوف من التغيير. النمط الثالث هو

النمط الهيراركي؛ النمط الذي يؤمن بالتدرج، ويكون مرتفعًا في شبكة العلاقات الفردية والعلاقات الجمعية في نفس الوقت، وتكون القواعد والنظم الاجتماعية لديه مستقرة محددة الأدوار، فهو يخاف من الجريمة والإنحراف، ويكرهون جدًّا فكرة الــتهديد threat لأنه يريد لكل شيء أن يكون مستقرًّا. وأخيرًا النمط القدري fatalist الذي يرتفع في شبكة العلاقات الفردية، ويكون منخفضًا جدًّا في شبكة العلاقات الجمعية، ويكون لديه إحساس بالاستسلام والعزلة. ما يهمنا هنا هو كيف أننا أدخلنا مفهومًا جديدًا يوضح كيف يجعلني التحليل الثقافي أنظر إلى المجتمع على أساس أنه مكون من أنماط مختلفة، حتى في إدراكنا لفكرة المخاطرة أو الخوف، ونستطيع أن نعمم هذا على أنماط جديدة وهذا هو المستفاد من النظرية.

- أنا سأختم المحاضرة بالإشارة إلى نمط أخير من التحليلات الثقافية، وهذا ربما يكون من أحدث الأفكار التي تطورت حتى داخل مدرسة بيرمنجهام، وطورها شخص اسمه **هال** في كتاب له بعنوان "The hidden space/ dimension". تحليل هال يقول أننا في تفاعلاتنا نفكر في الشخص الذي أمامنا، ولكننا لا نفكر في المكان الذي نعيش فيه؛ فكرة الحيز Space. فهو كان يقصد بفكرة الــ hidden dimension الحيز أو المكان، وكان يقوم بعمل تحليلات لكيف يدرك الإنسان المكان، وكيف أن هذا المكان بالنسبة للبشر ليس مجرد مكان مادي، وإنما يمكن أن يكون مكانًا معنويًا ويتحول إلى مكان ثقافي. من هنا يظهر مفهوم الهوية ومفهوم الحيز الثقافي، فالحيز ليس مكانيًا فقط، وإنما حيز ثقافي. من هنا يظهر حديث عن صراع الهويات وصراع الثقافات والحدود وإدراكها، كيف تدرك الجماعات المختلفة الحدود، فكما أن هناك حدودا على الأرض هناك حدود ثقافية، وهناك مؤتمر عقد في علم الاجتماع حضرته أنا شخصيًا كان عنوانه Contested boundaries. طبعًا هذه الحدود المتنازعة لا يقصد بها أبدًا حدود أرض ودول، وإنما يقصد بها الحدود الثقافية، فالعالم الحديث يعاني من فكرة التنافس على الحدود والجماعات الإثنية والعرقية والدينية وغيرها، فكرة المكان العام والمكان الخاص، فكرة التفاعلات الاجتماعية، عندما أكون جالسًا في بيتي وعندما أكون جالسًا في غيره، الخ.. وهذه تعتمد على تحليلات تمت في التفاعلية الرمزية ما بين المكان العام والمكان الخاص أو ما يسمونه Front stage &

back stage، أنا الآن جالس في front stage بينما أنا في بيتي أجلس في back stage، وأنا داخل غرفة مغلقة في back stage أيضًا، في الكواليس، ولذلك كل واحد منا عندما يتأمل نفسه يجد أن تفاعلاته الثقافية تختلف وشكله وعاداته وتقاليده كلها في المجال العام غير المجال الخاص.

هذه التحليلات توجت أخيرًا بظهور مجلة علمية متخصصة ظهرت في شهر يناير ٢٠٠٦ اسمها Space and culture أنا تصفحت منها العدد الثامن الذي صدر في أكتوبر ٢٠٠٨، ويعالج موضوعا أختم به الحديث لكي نعرف كيف سيكون شكل مستقبلنا.

في هذا الموضوع يناقشون الـ Virtual Space أو الـ electronic space، وكيف أصبح الفضاء أو المكان بالنسبة لنا ليس الحيز الذي نعيش فيه، وإنما الحيز يمتد والتفاعلات تمتد. ومن المقالات الجميلة الموجودة في المجلة مقال بعنوان Embodiment in second life space. أنا الآن دخلت على حياة ثانية second life ووضعت صورتي وبيتي، الخ... علاقات البشر ببعضهم في النهاية داخل هذه الـ second life أن الحيز Space لم يعد مجرد فضاء، إنما أصبح فضاء إلكترونيا، وأصبح الأخير هو امتداد طبيعي له.

فإذا كان الفضاء الإكتروني هو الذي سيكون متحكمًا في الحياة وكل التفاعلات في المستقبل، فأنا سأختم حديثي بسؤال: هل سيبقي للثقافة كمخططات عقلية ذات المعنى أم أنها في المستقبل ستكون مختلفة، وسنكون في الفضاء الإلكتروني نتحدث عن ثقافة من نوع مختلف، وقواعد وسلوك وعادات وتقاليد من نوع مختلف تمامًا؟ أنا أعتقد أن إجابة هذا السؤال لازالت ترقد في المستقبل.

التعقيب

أ.د.كمال المنوفي*

أود أن أشكر أ.د. أحمد زايد على وجبته النظرية الدسمة في الموضوع التي أجدني متفقًا معه في كل ما ذهب إليه. وبالتالي فإن تعقيبي لن يكون على هذه المحاضرة، وإنما سيمثل نظرة طائر على أربع نقاط: **أولا، الأسباب التي أدّت إلى تنامى الاهتمام بالبعد الثقافي للظواهر السياسية والاجتماعية، ثانيًا، الجديد في إشكاليات الثقافة السياسية، ثالثًا، الجديد في مضمون الثقافة السياسية، وأخيرًا، الجديد في وسائط النقل والتغيير الثقافي.** لكن دعوني قبل أن أطل على هذه النقاط الأربع أن أذكر أمرين:

الأمر الأول، هو أن مضمون مصطلح الثقافة على النحو الذي حدده وأشار إليه في كلمته أ.د.أحمد زايد لم يكن معروفًا بطبيعة الحال عند الأسلاف، لكنهم استخدموا كلمات أخرى للدلالة على ذات المضمون: كلمة الأخلاق استخدمها الأقدمون في اليونان وفي الصين وفي مصر القديمة، بالمعنى الذي تصدى له د.أحمد زايد. الجبلة استخدمها ابن خلدون، وربما تكون كلمة الجبلة ترجمة لكلمة habitus النى أشرت إليها أنت. كلمات أو مصطلح "المزاج العام"، مصطلح "روح الشعب"، مصطلح "الأخلاق والطبائع"، أحسب أن هذه المصطلحات استخدمها آخرون للدلالة على ذات المضمون وذات المعنى الذي قصد إليه الأستاذ الدكتور أحمد زايد وهو يقدم تعريف الثقافة في كلمته.

الأمر الثاني هو أن اهتمامنا بالبعد الثقافي للظاهرة السياسية نال قسطًا من الاهتمام في خمسينيات وستينيات القرن المنصرم، فنحن نعلم جميعًا أن الحرب الباردة كانت بمعنى من المعاني حرب أفكار، وحرب أيديولوجيات وحرب قيم، نعلم أيضًا أن هناك اهتمامًا قد حدث بالجانب الثقافي للنظام السياسي من قبل بعض علماء السياسة المشهورين، أسماء هؤلاء نعرفها كطلبة وأساتذة علوم سياسية على رأسهم ألموند وفيربا، ولا ننسى الكتاب الشهير جدا الذي أُعد بناء على دراسة أمبريقية، الكتاب الشهير بعنوان Civic culture لألموند وفيربا، وهو الكتاب العمدة في هذا المجال، ولا يزال يقتبس حتى الآن في

* أ.د. كمال المنوفي، أستاذ العلوم السياسية والعميد الأسبق لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

الدراسات المتعلقة بالنظم السياسية والبيئات الثقافية المتعلقة بهذه النظم إلى وقتنا هذا. وما تلا ذلك من دراسات إمبريقية قليلة نشرت في مجلات أكاديمية وعلمية متخصصة. لكن بسبب سيطرة تقاليد المدرسة السلوكية على علم السياسة في تلك الفترة، وبسبب هيمنة تقاليد المدرسة السلوكية –وهي مدرسة تنزع إلى التجريب والتكميم وبناء علم سياسة خال من القيم– أحسب أن ذلك مثل قيدًا على دراسات الثقافة السياسية لصعوبة التعبير عن القيم بمؤشرات واقعية تقبل الملاحظة وتقبل القياس.

أنتقل من هذين الأمرين إلى الإطلالة على **النقطة الأولى**: المتعلقة بأسباب تنامى وتصاعد الاهتمام بالبعد الثقافي أو الجانب الثقافي للظاهرة السياسية. وأشير في هذا المقام إلى ثلاثة أسباب:

- السبب الأول يتعلق بتصاعد وتنامى تيار الإسلام السياسي في تجلياته المتشددة وتجلياته المعتدلة. تجلياته المتشددة التي نزعت إلى الغلو والتطرف وارتكبت أعمال عنف في داخل بلادها وخارج بلادها. بطبيعة الحال ما فعلته هذه الجماعات الإسلامية المتطرفة وأبرزها تنظيم القاعدة وطالبان إلى جانب جماعات محلية في أقطار إسلامية جعلت الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في قائمة وفي جدول اهتمامات علم السياسة في الغرب وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية. أيضًا التجليات المعتدلة أو قوى الإسلام السياسي المعتدلة استطاعت ان تصل إلى السلطة في أكثر من مكان في العالم العربي والإسلامي، وبطبيعة الحال مثل هذا أيضًا عاملا مهما ساعد على إدراك الأهمية الكبيرة لأخذ البعد الديني والبعد الثقافي في الاعتبار عند التعامل مع كثير من القضايا السياسية والاجتماعية.
- السبب الثاني –وبشكل سريع– هو العولمة. والعولمة في جوانبها المختلفة وتحديدًا في الجانب الثقافي بطبيعة الحال أدّت إلى نشوء وتبلور وتخلق أنظمة ثقافية معينة. نشير في هذا إلى ثقافة حقوق الإنسان، وما حدث من توافق دولي حول أهمية احترام هذه الحقوق وإن ظلت للخصوصية موضعها في هذا الصدد من حيث مضامين هذه الحقوق وآليات حمايتها وضمانتها. المنظومة الثقافية الأخرى ثقافة الحوكمة الرشيدة بعناصرها المختلفة، ولكن الملفت للنظر في هذا الخصوص أن

الذين صدعوا رؤوسنا ليل نهار بقيم الشفافية والنزاهة وغير ذلك هم الذين طرحوا هذه القيم جانبًا في ممارساتهم المالية وغير المالية ممّا أدّى إلى ما حدث وما رأيناه في الأزمة المالية العالمية. المنظومة الثقافية الثالثة هي ثقافة تمكين المرأة، وتحقيق ما يسمى بالمساواة النوعية. لكن على أية حال إذا كانت العولمة قد أدت إلى شيوع ونشر ما يسمى بثقافة تمكين المرأة بحيث أصبحت هذه الكلمة ترد على لسان الكثيرين عندما يتحدثون عن قضايا الديموقراطية والحريات ومساواة المرأة ومشاركة المرأة في الحياة العامة، لكن على أية حال العولمة كان لها تأثيرات سلبية على المرأة من حيث أن العولمة أدّت إلى ارتفاع معدلات البطالة، وكان ذلك على حساب المرأة في المقام الأول. وارتفاع معدلات الفقر على المستوى العالمي وعلى المستوى الوطني كان ذلك أيضا على حساب المرأة، والنظر إلى المرأة كسلعة وكشيء وتوظيف هذا الجسد في الترويج للمنتجات والسلع إلى غير ذلك، واعتبار جمال المرأة هو فقط جمالها الجسدي بكل ما يحتوي عليه، وتراجع ما يسمى بالجمال الروحي أو الجمال المعنوي، أعتقد أن هذه تأثيرات سلبية للعولمة على ما يتعلق بتمكين المرأة. الفيضان الثقافي المصاحب للعولمة، خصوصًا الفيضان الثقافي الغربي أدّى في نفس الوقت إلى شيوع بعض أنماط أو عناصر الثقافة الأمريكية والغربية في كثير من بقاع العالم، نذكر ثقافة الزي، وثقافة الجينز، وثقافة الوجبات السريعة، وثقافة الموسيقى الزاعقة، إلى غير ذلك من ثقافات كانت العولمة وراءها. لكن العولمة في الوقت ذاته -وهذا شئ بالغ الأهمية- أدّت إلى إطلاق العنان لثقافات فرعية في العديد من المجتمعات، فالعولمة أدّت إلى إتاحة الفرصة أمام هذه الثقافات الفرعية للانطلاق. هذا حال بلاد كثيرة، وأدى في عدد من الحالات إلى تفجير الكيان الوطنى وظهور دول قائمة على أساس إثني أو دول قائمة على أساس قومي.

- المتغير الثالث، أو السبب الثالث والأخير، ما يتعلق بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، وأشير في هذا الخصوص إلى أن هذه الأحداث أدّت بالإدارة الأمريكية تحديدًا إلى أن تضع على أجندتها الخارجية ثلاثة أهداف: الهدف الأول هو الحرب

على الإرهاب، الهدف الثاني هو منع انتشار أسلحة الدمار الشامل، والهدف الثالث هو نشر ما يسمى بالحريات والديموقراطية في الدول العربية والإسلامية.

واستخدمت الإدارة الأمريكية في تحقيق الهدف الأول والهدف الثاني القوة الخشنة إلى أقصى درجة ممكنة، فيما عولت إلى حد كبير على ما يسمى بالقوة الناعمة في تحقيق الهدف الثالث. على أى حال، ما علاقة هذا بما أذهب أو أتحدث عنه من تنامى الاهتمام بالبعد الثقافي؟ هذه الحرب الأمريكية على الإرهاب بما تمخض عنها من ضرب واحتلال دول عربية وإسلامية، والحملة الإعلامية المصاحبة لهذا أدّت إلى خلق ما يسمى بثقافة الإسلاموفوبيا في الغرب، أى ثقافة الرعب من الإسلام والمسلمين، ولم تقتصر الإسلاموفوبيا على الولايات المتحدة وعلى الدول الأوروبية ولكنها انتقلت إلى مناطق أخرى من العالم.

الأثر الثقافي الثاني، هو ثقافة الكراهية والعداء للولايات المتحدة الأمريكية، وأعتقد أن ثقافة العداء والكراهية سوف تستمر لفترة طويلة في المستقبل. النقطة الثالثة في هذا الخصوص هي ما يتعلق بمحاولات نشر الديموقراطية وممارسة الضغوط على النظم العربية والإسلامية لتعديل مناهجها بغرض خلق ثقافة جديدة من وجهة نظرهم تنزوي بمفاهيم الجهاد والمقاومة إلى الوراء، وتؤكد على مفاهيم الانفتاح والتسامح، وإلى غير ذلك. الخطير في هذا أن هناك دولاً عربية بالفعل أعادت النظر في مناهجها الدراسية، وأشير في هذا إلى دول الخليج العربي. دول الخليج العربي استجابت لهذه الضغوط وعدلت الكثير من مناهجها تعديلاً أعتقد أنه يضر كثيرًا بالعزة، ويضر كثيرًا بمفاهيم الهوية الوطنية والمفاهيم القومية.

أنتقل من هذه النقطة الأولى وهي المتعلقة بالأسباب التي تقف من وجهة نظري وراء تصاعد الاهتمام بالمتغير الثقافي إلى ما يتعلق **بالنقطة الثانية** وهي **إشكاليات الثقافة السياسية**. وأشير في هذا إلى عدد من الإشكاليات:

- الإشكالية الأولي هي **إشكالية الاستمرارية والتغير**، والرأي الغالب لدي علماء السياسة أن الثقافة السياسية في أغلب عناصرها أميل إلى الاستمرارية والثبات منها إلى التغير، ودلائل ذلك كثيرة، ثقافة الفهلوة في حياتنا الثقافية المصرية

وفي ثقافتنا المصرية لا زالت حاضرة ومؤثرة. ثقافة الفهلوة بعناصرها من حيث النفاق والتملق السياسي، والفصل بين القول والعمل، واعتبار مجرد القول هو في حد ذاته إنجاز. وهذا أمر أو سلوك نشاهده على صعيد النخب وعلى صعيد الجماهير؛ على صعيد النخب السياسية والنخب المثقفة، وعلى صعيد الجماهير. أيضًا من عناصر ثقافة الفهلوة محاولة الوصول إلى الهدف بأقصر طريق ممكن، وإتباع الأساليب غير القانونية وغير الشرعية للوصول إلى الهدف. أحسب أن هذه الثقافة، ثقافة الفهلوة، بعناصرها المتوارثة لا تزال حاضرة في ثقافتنا المصرية، لكن لا يعني ذلك أن كل الثقافة المصرية السائدة الآن لدي النخب ولدي غير النخب هي ثقافة فهلوة لكن أقول أن هناك استمرارية وثبات في العديد من عناصر هذه الثقافة حتى وقتنا الراهن. أيضًا في الحالة الأمريكية، ما رصده أليكس دي توكفيل في كتابه عن الديموقراطية الأمريكية في القرن التاسع عشر متعلقًا بثقافة الشعب الأمريكي من حيث عشق الحرية، ومن حيث الولع بالكسب المادي والكسب الشخصي، من حيث التعاون الاجتماعي لا تزال كلها عناصر ثقافية حاضرة في عقول ووجدان الأمريكيين إلى وقتنا الراهن. ولازال الفرنسيون ينزلون إلى شوارع باريس احتجاجًا على أية سياسات يرونها ظالمة أو جائرة مثلما كان يفعل أسلافهم في الماضي، ولا زال الإيطاليون يشكون ويرتابون في كل ما هو حكومي، ولا زال الروس يتعلقون بالقيادات القوية والزعامات المؤثرة والتي تمتلك صفات الكاريزما. لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الثقافة السياسية لأي مجتمع أو لأية جماعة من الجماعات تظل ثابتة على الدوام، بل هي تشهد قدرًا من التغير قد يكون كبيرًا أو قد يكون صغيرا، لكن هذا التغير سواء كان صغيرًا أو محدودًا يحدث على مهل وببطء، ونتيجة لتغيرات تحدث في الواقع المادي الاقتصادي والاجتماعي، أو نتيجة تغيرات دولية أو تغيرات إقليمية كبيرة، أو أحداث دولية كبيرة أو أحداث إقليمية كبيرة أو حتى أحداث محلية كبيرة.

دراسات علمية منضبطة من جانب لفيف من علماء وباحثي السياسة ذكرت فيما ذكرت أن ثمة نقلة ثقافية نوعية شهدها المجتمع الألماني في خمسينيات

وستينيات القرن الماضي وسبعينيات ذلك القرن أيضًا، حيث أن نسبة الألمان الذين كانوا مع الديموقراطية أو الذين أيدوا الديموقراطية كأفضل شكل للحكم وفقًا لدراسات في عام ١٩٥٤ كانت حوالي ٥٠%، قفزت هذه النسبة من ٥٠% تقريبًا إلى حوالي ٩٢% في عام ١٩٧٤. السبب في ذلك هو انحسار جيل الكبار وظهور أجيال شابة في الخمسينيات والستينيات اعتنقت موقفًا أو تبنت موقفًا مختلفًا من الديموقراطية عن موقف الآباء. أيضًا لاحظت هذه الدراسات أن هناك تغيرا قد حدث في القيم، تغير جيلي قد حدث في القيم في المجتمع الأمريكي وفي المجتمعات الأوروبية، حيث نجد أن جيل الكبار كان متمسكًا بالقيم المادية فيما أن أجيال الشباب أصبحت أكثر نزوعًا إلى ما يسمى بالقيم ما بعد المادية. تلك الدراسات أظهرت أن الأجيال تشهد تغيرًا في منظومات قيمها.

ما هو الوضع في المجتمع المصري؟ هل الثقافة السياسية المصرية ثابتة أم أنها شهدت تغيرًا؟ بالتأكيد لا نستطيع أن نقول بثبات الثقافة السياسية المصرية على مر السنين. نعم هناك عناصر كما قلت لا تزال مستمرة، هذه العناصر نسميها ثقافة الفهلوة، أو نطلق عليها أى مسمى آخر، لكن على أية حال هناك تغير. المجتمع المصري أو الشعب المصري يختزن في ذاكرته ثقافات متعددة؛ المصريون يختزنون في ذاكرتهم ثقافات متعددة ومتجاورة. هناك طبقات أركيولوجية ثقافية، هناك رقائق ثقافية متعددة، أيًّا كان المسمى، المهم أن الشخصية المصرية الآن أو الإنسان المصري الآن تجده على مستوى اللاوعي يمارس طقوسًا وعادات فرعونية، وبالتالي هذا الشخص حدث لديه انقطاع ثقافي، وهؤلاء حدث لديهم انقطاع ثقافي على مستوى اللاوعي، إذا سألته عن تاريخ مصر قد يذكر أن التاريخ المصري يبدأ من دخول عمرو بن العاص مصر -الفتح الإسلامي- مع أنه في حياته وفي عاداته وفي تقاليده جزء مما يمارسه ويتمسك به وجزء من طقوسه ما زال فرعونيا. وبالتالي الثقافات المصرية ثقافات متجاورة، القديم مع الجديد، الموروث مع الوافد، القبطي مع الفرعوني مع الإسلامي، كلها طبقات كما أقول تجاور بعضها

بعض ولن تحل طبقة أركيولوجية أو رقيقة ثقافية محل رقيقة أخرى. كلها متجاورة ومتوازية وكلها لها استخداماتها، هذا ينفع في وقت فيستدعي، وهذا يصلح لموقف فيستدعي، وذلك يصلح لموقف ثالث فيستدعي، الكل موجود في المخزون الثقافي المصري.

لكن بطبيعة الحال، لا يكفي هذا. إن هناك تغيرًا قد حدث في الثقافة المصرية في خلال العشرين عامًا الماضية بفعل مؤثرات كثيرة، وأغلب الظن أن هذا التغير إلى الأسوأ في النظومات الثقافية الأساسية للمجتمع المصري، ننظر ماذا حدث لثقافة العمل، ماذا دهى ثقافة الاستحقاق والجدارة وتكافؤ الفرص، ماذا أصاب ثقافة الانتماء والكبرياء الوطني، ماذا حل بثقافة الانضباط والالتزام؟ أعتقد أن هناك تدهورًا قد حدث في منظومات هذه القيم جميعًا.

- الإشكالية الثانية **إشكالية الرقي والتدني** التي أشار إليها الدكتور أحمد زايد حين قال أن مدرسة بيرمنجهام قضت على ذلك التميز بين **الثقافة الراقية والثقافة غير الراقية**. القضية أيضًا هي موجودة ومطروحة في أدبياتنا السياسية، فهناك تمييز بين ما يسمى بثقافة النخبة المثقفة -أي ما ينتجه المثقفون من إبداعات فنية وأدبية- حيث يعتبر هذا الإنتاج الإبداعي أو المنتج الإبداعي منتجًا يعكس أو يعبر عن ثقافة راقية، فيما تعتبر ثقافة الشعب ثقافة غير راقية.

وهناك تمييز آخر **يقسم العالم إلى مناطق ثقافية**، أو أقاليم ثقافية، فيتحدث عن ثقافة غربية ويتحدث عن آسيوية، وثقافة إفريقية، وأخرى عربية إسلامية، ويرى أن الثقافة الراقية هي الثقافة الغربية وتحديدًا الثقافة الأمريكية، فيما أن الثقافات الأخرى ثقافات منحطة أو غير راقية. ونعلم جميعًا حجم الاستهجان من جانب الغرب للثقافات الآسيوية والثقافات العربية الإسلامية، ولا يخفى ما في ذلك من استعلاء من جانب الدوائر الغربية ومن جانب الأكاديميين الغربيين تجاه هذه الثقافات. فلا نستطيع أن نقول إن الثقافة الغربية أرقى من الثقافة الآسيوية، لأن الثقافة الآسيوية هي ثقافة تقف وراء الإنجاز الاقتصادي

الهائل الذي تحقق في العديد من الدول الآسيوية. والثقافة العربية الإسلامية أيضًا قدمت الكثير ومن ثم لا نستطيع أن نقول إن الثقافة الغربية أرقى من ثقافتنا العربية الإسلامية.

• وعلى مستوى المجتمع الواحد، هناك من يميز بين **ثقافة النخبة وثقافة الجماهير** ويرى أن ثقافة النخبة السياسية والنخبة المتعلمة هي أفضل من ثقافة الشعب العادي. لكن من قال إن هذه أفضل من تلك؟ خصوصًا، وأننا نجد جزءًا من ثقافة الجماهير موجودا وساكنا في عقول تلك النخبة. نرى الأكاديمي الهندي الذي يترك معمله الساعة التاسعة وقبل أن يذهب إلى بيته يمر على معبد هندي. هذا المرور على المعبد الهندي هو ثقافة تقليدية يؤمن بها هذا الرجل. وجزء من النخبة المصرية المثقفة تراها في مسجد السيدة نفيسة يوم الجمعة. حركة كفاية ذهبت إلى مسجد السيدة نفيسة و"كنست المقام على النظام السياسي"، "كنست على" النخبة الحاكمة وعلى الحكومة. وهي حركة من المفترض أنها لا تعكس ثقافة شعبية، وإنما تعكس ثقافة علمانية، وثقافة ليبرالية، وثقافة ديمقراطية.

لكن ألا يمكن أن نقول أن ثمة شيئًا أرقى من شئ ونحن نتحدث عن الثقافة؟ وجهة نظري ورأيي الشخصي: نعم، فثقافة الديموقراطية أرقى من ثقافة الاستبداد، فثقافة العقل والتنوير أرقى من ثقافة الإتباع والجمود، وثقافة الحركة والحراك في المجتمع ولدي الجماعة أفضل من ثقافة الاستقرار والجمود والسكون، وثقافة التقدم هي أرقى بالتأكيد من ثقافة التخلف، وثقافة الوقوف مع مساواة المرأة بالرجل وثقافة المواطنة بوجه عام هي أفضل بالتأكيد من ثقافة التمييز القائم على أساس تعسفي بين الناس، وثقافة الجدارة والاستحقاق أفضل من ثقافة العزو. بالتأكيد هناك قيمات ثقافية أفضل من قيمات ثقافية أخرى.

• <u>الإشكالية الثالثة</u> هي إشكالية تتعلق **بالواحدية والتعددية**. هل نستطيع في ظل ما حدث من تطورات -أو نتيجة لما حدث من تطورات هائلة على الصعيد

العالمي- أن نتحدث عن ثقافة عالمية؟ هناك من يرى ذلك، ويرى أن العولمة تبشر ببلوغ ما يسمى بالـــ Global Culture. في مواجهة هذا الرأي نتساءل: هل هذا حاصل؟ ونجيب نعم، ثمة عناصر ثقافية الآن تنتشر، وأنا ضربت مثلاً بموضوع الزي وموضوع المأكل والموسيقى، إلى غير ذلك.. لكن بطبيعة الحال في مواجهة هذا القول الذي أرتضيه أنه نعم يمكن أن تساعد العولمة على انتشار بعض العناصر الثقافية هنا وهناك لكن تظل الخصوصيات الثقافية موجودة وقائمة، وتظل لكل مجتمع ثقافته، ولكل جماعة ثقافتها، وأنا حتى أشرت إلى أن العولمة فتحت الباب لثقافات فرعية لتنطلق من جديد ولتعبر عن موقفها في ركاب عمليات العولمة بجوانبها المختلفة. فعلى مستوى المجتمع الواحد نستطيع أن نتحدث عن ثقافة عامة وفي نفس الوقت نتحدث عن ثقافات فرعية، يعنى هناك ما يسمى بثقافة مصرية، نستطيع أن نتحدث عن ثقافة عامة مصرية أو ثقافة سياسية مصرية بوجه عام وثقافات سياسية فرعية داخل المجتمع المصري الواحد. بالتأكيد هذه الثقافات الفرعية قد تكون قائمة على أساس الانتماء الديني، وقد تكون قائمة على أساس الانتماء المكاني، إلى غير ذلك من الأسس التي تقوم عليها الثقافات الفرعية داخل المجتمع الواحد.

أنتقل بعد ذلك إلى <u>النقطة الثالثة</u>، **الجديد في مضمون الثقافة السياسية**. وأشير في هذا الخصوص إلى العناصر الفرعية التالية:

- <u>العنصر الأول</u> هو ما يتعلق **بالهوية**، نعلم أن تيار الحداثة قال بانهراس واندثار الانقسامات الأولية في المجتمع الذي يتعرض للتحديث، ونعلم أن تيار ما بعد الحداثة انتقد تيار الحداثة في هذه الجزئية قائلاً أن الحداثيين لم يوصفوا الأمر توصيفاً دقيقاً. فالذي حدث في أرض الواقع هو أن الانقسامات الأولية ظلت مستمرة حتى في المجتمعات التي شهدت تحديثاً وعصرنة وإن يكن بطرق جديدة. حدث ذلك في عدد من المجتمعات الأوروبية؛ الحزب القومي الاسكتلندي، حزب الشين فين والحزب البروتستانتي في أيرلندا الشمالية،

والأحزاب المسيحية في عدد من دول أوروبا الغربية: إيطاليا، فرنسا، ألمانيا، حيث رأى مؤسسو هذه الأحزاب المسيحية أن المثل المسيحية والقيم المسيحية هي قيم مؤثرة وحاضرة في حياة الناس. وهذا الذي نراه في دول أوروبية نراه أيضًا في مجتمعات تنتمي إلى عالمنا العربي والإسلامي وإلى عالم الجنوب بوجه عام. لكن هذا لا يمنع بطبيعة الحال من القول أن العولمة قد أدّت إلى إثارة نقاشات ساخنة حول مسألة الهوية في العديد من بلدان العالم. الأمريكيون الآن يتساءلون عمّا إذا كانوا هم أمة تشارك سائر الأمم في القيم، أم أنهم أمة أوروبية بحكم المؤسسات وبحكم القيم. في هذا الخصوص أشير إلى الكتاب المهم جدًّا، وربما يكون أحدث إصدارات هنتنجتون بعنوان Who are we، وهو كتاب ضخم نشر من سنوات قليلة حول موضوع الهوية في المجتمع الأمريكي، وهو مبني على دراسة علمية منضبطة. أيضًا نفس هذه الإشكالية مطروحة في المجتمع الروسي، الروس يتساءلون عمّا إذا كان بلدهم دولة أوروبية، أو أنها دولة أوراسية بامتياز. هذا أيضًا نجده في بلاد أخرى غير هذه البلاد خارج الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية. والقضية المثارة في مجتمعنا المصري، وفي غيره من المجتمعات العربية والإسلامية: من نحن؟ هل نحن مصريون؟ هل نحن عرب؟ هل نحن مسلمون؟ هل نحن كل ذلك؟ وما هي العلاقة بين ذاك المستوى والمستويات الأخرى؟ قضية الهوية إذا على المستوى الوطني قضية مطروحة.

أيضًا الهويات دون الوطنية Sub-national identities، ذكرت وأشرت أكثر من مرة في تعقيبي هذا إلى انتعاش هذه الأقليات دون الوطنية مرة أخرى، ومستقبل هذا الانتعاش. إذا طبيعة الهوية هي موضوع مهم، كان موضوعا مهمًا وازدادت أهميته الآن، وسوف تزداد أهميته في المستقبل عند الحديث عن مضمون ومحتوى الثقافة في أى مجتمع من المجتمعات.

- العنصر الثاني هو **الدولة**: النظرة إلى الدولة أو الموقف من الدولة. بطبيعة الحال الدولة في بعض المجتمعات شئ مختلف عن الحاكم، والدولة في بعض

الثقافات مختلفة عن الحاكم، والدولة تستمر والحاكم يتغير، بالتالي نظرة الناس تميز بالفعل بين الدولة ككيان سياسي وكيان جغرافي وكيان بشري وتاريخي وحضاري وبين الحاكم. في ثقافات أخرى ومنها الثقافة المصرية على سبيل المثال يبدو لي أن نظرة الناس للدولة وللحاكم سيان. وبالتالي نقد السياسات العامة أو نقد هذه السياسة أو تلك في ذلك الحاكم أو ذاك هو إساءة للدولة. نعم الحاكم رمز للدولة، لكن الخلط بين الإثنين يوقع في مشاكل ومطبات كثيرة جدًّا.

هناك أمر آخر فيما يتعلق بتصنيفات الدول، فلقد قرأنا وسمعنا عن تصنيفات عديدة للدول: دول قديمة ودول جديدة، دول ديموقراطية وأخرى شمولية وثالثة تسلطية، دول رأسمالية ودول اشتراكية، دول ملكية ودول جمهورية، أضيف إلى هذه التصنيفات تصنيفًا جديدًا وهو التمييز بين ما يسمى الدولة الفاعلة والدولة الفاشلة والدولة المنهارة. والغريب أن الكتابات في هذا الخصوص تضع أغلب الدول العربية في فئة الدول الفاشلة. طبعًا هنا الفيصل هو القدرة على حل مشاكل الناس، القدرة على التعامل الحاذق مع مشاكل الناس، القدرة على تحقيق الأمن وكفالة الأمن للناس، إلى غير ذلك من سمات أو من عناصر أو مقومات أو مؤشرات الدولة الفاعلة، وعكسها مؤشرات الدولة الفاشلة.

والأهم من هذا وذاك، أي الأهم من الحديث عن الدولة، هو عودة الجدل مرة ثانية بسبب الأزمة العالمية إلى الحديث عن دور الدولة، وحدود هذا الدور في التسعينيات مع السقوط المدوي للاتحاد السوفيتي، ومعه سقطت أطروحة الدولة المتدخلة، وشيوع الاقتصاد الرأسمالي وحدوث ما يشبه التوافق حول دولة الحد الأدنى minimal state، أظن أن هذا الجدل مرة ثانية يعود في أعقاب الأزمة المالية حول دور الدولة والنظرة إلى الدولة وواجبات ومسئوليات الدولة.

- أما العنصر الثالث في الحديث عن مضمون الثقافة فهو فكرة **المواطنة**. فالمواطنة باتت قيمة مهمة جدًّا في الحديث عن الثقافة السياسية. لأن المواطنة هي الرابطة التي تقدم وتطرح كحل حقيقي لمشاكل التنوع في المجتمعات التعددية، وحتى في المجتمعات التي تتمتع بدرجة عالية من التجانس مثل المجتمع المصري أيضًا قضية المواطنة قضية مطروحة. والمقصود بالمواطنة ليس مجرد بطاقة هوية أو جواز سفر أو شهادة ميلاد، ولكن المواطنة حقوق، المواطنة تقوم على ثلاث دعائم؛ مواطنة أي هناك حرية، أي هناك مساواة، أي هناك مشاركة. والمواطن الذي لا يمارس حريته السياسية وغير السياسية ليس بمواطن، والشخص الذي يشعر أن ثمة تمييزًا ضده على أساس النوع أو غيره ليس مواطنًا أو لا يشعر بالمواطنة، والإنسان الذي لا يشارك في تقرير مصير حاضر ومستقبل بلده ليس مواطنًا. فالمواطنة باتت عنوانًا رئيسيًا من العناوين الجديدة للثقافة السياسية بوجه عام.
- العنصر الأخير في هذا **علاقة المال بالسياسة**، وأحسب أن هذا العنصر، أي العلاقة بين المال والسياسة وتنظيم هذه العلاقة أو تنظيم العلاقة بين الطرفين مسألة سوف تشكل أيضًا أحد عناصر الثقافة السياسية في أي دراسات مستقبلية حول الثقافة السياسية خصوصًا في بلادنا، حيث اختلطت السياسة بالتجارة ففسدت التجارة وفسدت السياسة.

أنتقل إلى **النقطة الأخيرة** من كلمتي هذه وفيها ما يتعلق **بآليات النقل والتغير الثقافي**، وأشير في هذا في عجالة شديدة إلى:

- نقطة أولى، ألا وهي **برامج التعليم المدني**، باعتبارها استراتيجية تحمل آليات لتغيير ثقافة المجتمعات التي تتحول إلى الديموقراطية بحسبان أن ذلك يساعد على إشاعة ما يسمى بثقافة الديموقراطية أو قيم الديموقراطية في هذه المجتمعات. هذه البرامج، برامج التعليم المدني، طبقتها ألمانيا ونجحت فيه إلى حد بعيد، طبقتها وما زالت بطبيعة الحال تطبقها، لأن هذه عملية مستمرة وتعتمد فيها على آليات عديدة. هناك أيضًا دول شرق أوربا، أخذت بهذه

التجربة وبهذا النظام، وهناك اهتمام شديد جدًّا في دول شرق أوربا التي تحولت إلى الديموقراطية ببرامج التعليم المدني. بالنسبة لنا في مصر، فأعتقد أن ثمة برامج للتعليم المدني، وأن هناك إدارات أو معاهد للتربية المدنية والتعليم المدني تابعة للمجلس القومي للشباب، ولا أعرف بالضبط أو على وجه اليقين هل هناك بالفعل تربية مدنية حقيقية للقيادات أو للشباب الذين يلتحقون بهذه الدورات، أو كم عددهم، إنما المهم أن برامج التعليم المدني في سبيل نشر وإشاعة ثقافة الديموقراطية تعتبر وسيطًا أو آلية مهمة.

- النقطة الثانية في هذا الخصوص **تراجع الدور التربوي للأسرة والدور التربوي للمدرسة** خصوصًا في بلادنا، الأسرة لم تعد مؤسسة للتربية والمدرسة لم تعد مؤسسة للتربية. وإنما ماذا حدث؟ تعاظم دور الشارع في التربية. وأثّر ذلك على ثقافة الإنسان المصري.

- النقطة الثالثة في هذا الصدد **التعليم الخاص وأثره على الثقافة المصرية** ولا أقصد بالتعليم الخاص هنا المدارس الخاصة فقط، وإنما أيضا الجامعات الخاصة الموجودة في مصر، وبرامج التعليم بلغات أجنبية داخل الجامعات الوطنية المصرية. إلى أي حد سيكون لهذا تأثير على النسق الثقافي.

- النقطة الرابعة أنتقل من خلالها إلى **الإعلام الخاص**، أقصد الصحافة الحزبية والمستقلة. والفضائيات الخاصة، والميزة أو الإنجاز الكبير لهذا وذاك، أى للصحافة والفضائيات الخاصة بما تقدمه من برامج، أن هناك جرأة في هتك ستار ثلاث محرمات في ثقافتنا: السياسة والجنس والدين، وعلى التعرض وعلى الخوض في هذه المجالات الثلاثة. في مرحلة من المراحل كانت السياسة شيئًا محرمًا، وكان الدين أيضًا شيئًا محرمًا. أحسب أن هذه القنوات فتحت الباب على مصراعيه لهتك ستار هذه المحرمات الثلاث.

- أخيرًا، **الإعلام الإلكتروني وبالذات الإنترنت**، ودور الإنترنت والمدونات bloggers في خلق ثقافة جديدة بين الذين يكتبون أو لهم مواقع على الإنترنت وبين الذين يتفاعلون معهم.

أختتم حديثي بقوله سبحانه وتعالى في سورة الرعد: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". وأفهم من هذه الآية أن واقع الناس -فالقوم هنا ليسوا مسلمين أو غير مسلمين- اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا لا يتغير إلاّ إذا غيروا ما بالنفس. وتغيير ما بالنفس هو استعادة للإرادة، وإيقاظ الضمير، وتحرير الوجدان من الأدران، ويكون منهج ذلك بالتخلى ثم بالتحلى؛ التخلى عن الفاسد والسلبي من القيم، والتحلى بالإيجابي من القيم سواء كان هذا الإيجابي نابعا من رحم بلادنا، أو أرضنا أو جاء من رحم أرض غيرنا عملاً بالحكمة أو عملاً بالمثل أو الرأي القائل "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها"، وسلام الله عليكم ورحمته وبركاته.

المداخلات والأسئلة

أ.د.نادية مصطفى:

نشكر أ.د. أحمد زايد هذه المحاضرة القيمة. سأكتفي بتعليق واحد، فهذا الرسم السريع لمفاهيم وخرائط الاتجاهات الحديثة في الدراسات الثقافية جعل معنى معينا يقفز إلى ذهني، ألا وهو أن التطور في اتجاه الدراسات الثقافية يعكس التطور في اتجاه الدراسات الاجتماعية والنظرية الاجتماعية ويناظر أو يوازي التطور في اتجاهات دراسة علم السياسة على نحو يجعلني أتساءل أين المساحة التي يمكن أن يتعاون فيها الثقافي والسياسي في الدراسة في ظل هذه التحولات في نظريات الخاصة بكل منهما على نحو يحدد هذه المنطقة المشتركة بينهما.

أيضا نشكر أ.د. كمال المنوفي، وهو في الواقع لم يقدم تعقيبًا، ولكنه قدم طرحًا مناظرًا أو موازيًا للطرح الذي قدمه الأستاذ الدكتور أحمد بحيث نستطيع أن نقول أننا كان لدينا محاضرتين وليس لدينا محاضرة وتعقيب. من وجهة نظري البسيطة، الدكتور أحمد زايد غاص في تضاريس خريطة المفاهيم والاتجاهات في نظرية الثقافة على نحو بين كما فهمت وقلت في تعليقي في نهاية كلمات سيادته أن هناك تطورا في النظرية الاجتماعية ينعكس على التطور في الدراسات الثقافية، وأن هناك تطورا في الدراسات السياسية يسمح بوجود مجال مشترك أو تقاطع بينها وبين المجالين الآخرين؛ أقصد النظرية الاجتماعية والدراسات الثقافية. هذا التطور يهز من الحدود الفاصلة بين التخصصات الاجتماعية كما كان قائمًا من قبل في المدرسة السلوكية أو في الوضعية التقليدية. الدكتور كمال المنوفي قدم لنا الوجه الآخر للعملة مستدعيًا كل ما يتصل بالثقافة والسياسة من منظور النظم أساسًا مع بعض التدعيمات الخاصة بالعلاقات الدولية، ورسم لنا أسباب الواقع المتطور في العالم وفي الداخل، تلك الأسباب التي جددت الاهتمام بالبعد الثقافي في الدراسات السياسية، ورسم لنا خريطة القضايا وأجندة القضايا الجديدة التي يطرحها دارسو السياسة والتي تبين كم هي واضحة وحاضرة الأبعاد الثقافية والقيمية في الدراسات السياسية. ولكن يبقى لي سؤال: ما التغير في علم السياسة وليس في مجال الحياة السياسية الذي ولد الاهتمام بالبعد الثقافي؟ أعتقد أن المراجعات في العلم وفي النظريات التي راجعت الوضعية والسلوكية كما أشار الدكتور كمال كان لها دور كبير في توليد هذا الاهتمام بالبعد الثقافي.

أ.د. عبد المنعم المشاط:

لا يسعنى فى هذه الجلسة العلمية المهمة سوى تحية أ.د. أحمد زايد وأ.د. كمال المنوفى، وأ.د. نادية مصطفى المشرف على السمينار، وأ.د. مصطفى علوى رئيس القسم. رغم الأهمية القصوى لما سمعناه، أطرح شيئين ثم سؤال ليستبين الأمر.

__الأمر الأول__ فى تصورى أنه رغم كل ما قيل عن الثقافة كنظرية واتجاهات، إلا أنها تقع فى إطار المدركات. صحيح هناك من يعتبرون الثقافة متغيراً مستقلاً، ولكننا نتحدث عن إدراك، إدراك للفكر وإدراك للقيم ويرتبط بهما سوء الإدراك، فكيف نرى الآخرين، وكيف يروننا، هذه هى الثقافة.

وفى التمييز بين الدول والشعوب والأقاليم، كما ذكر أ.د. كمال، لابد من دراسة رؤى الآخرين فى رؤيتنا لهم ورؤيتنا لأنفسنا. وهذه المسألة لا تتجلى كثيراً في المفهوم الذى طُرح الآن.

__الأمر الثانى:__ فى التمييز بين ثقافة الصفوة وثقافة العوام Lower Culture & Upper Culture، كما ذكر أ.د. كمال، أكد علماء النفس أن الثقافة واحدة ولكن يفصل بين البشر مفهوم المسافة Distance؛ المسافة النفسية Psychological Distance والمسافة الجغرافية Geographical Distance، هل نحن متوافقون أم متغايرون ومتناقضون فى الفكر والقيم، وهو موضوع هام لدراسة مدى التقارب والتباعد، وللحد من الثنائية التى استمعنا إليها منذ قليل.

والأهم من ذلك أن التحليل يرى الثقافة كمتغير مستقل مما يقود إلى تغيرات هيكلية، ولكننى أرى الثقافة كمتغير تابع لمتغيرات أخرى. ولذلك أطرح على الجمع العلاقة بين القوة والثقافة، أيهما يأتى أولاً؟ وأنا لست من أنصار التوازن، أنا أرى أن القوة تحدد منظومة القيم للناس، وتحدد من الذى يفرض قيمه على الآخر. ويقودنى هذا أخيراً إلى ما أنهى به د.أحمد زايد حديثه " إلى أين نحن متوجهين؟" وحديثه عن الثقافة المرئية Visual Culture وهذا تأكيد لفكرة القوة، فالتكنولوجيا قوة وهذه القوة تحدد الثقافة المستقبلية، فما هو مآل الثقافة؟ مآل الثقافة تحدده قوة التكنولوجيا وهو طرح يحتاج مناقشة. إن الثقافة متغير تابع لمتغيرات أخرى فى السياسة أو الاجتماع .

د. السيد عشماوى:

لدى تساؤلات للأستاذ الدكتور أحمد زايد:

إلى متى نقف عند حدود الانبهار بالشكل التنظيرى الغربى؟ أنا معك فى هذا الإسهام، ولكنه يخضع للاستشراق والاستغراب.. سؤالى هو: فى عالمنا العربى ومصر تحديداً، هل هناك إسهام يعادل تلك الإسهامات فى دراسة التنظير الثقافى أم نحن متأثرين فقط أم متخلفين لا نقرأ ولا نفهم؟

وكنت أتمنى إضافة بعد بسيط عن الإسهام الفرنسى، والإسهام فى شمال أفريقيا من إخواننا فى المغرب العربى فى تونس والجزائر والمغرب فى مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا.

التساؤل الثانى يخص علم الانثروبولوجيا. هل هو امتداد لمدرسة الاستشراق من الداخل التي تعود إلى القرن التاسع عشر عندما كانوا يأتون ويعيشون ويقدمون دراسات يستفيد منها الغرب، هل يمكن تسميته بالاستشراق الجديد؟ وبالتالى يمكن التعرض لحالة حسن حنفى (الاستغراب) وإدوارد سعيد (الاستشراق). هل معرفة الإسلام تعني معرفة الإسلام أم معرفة سلوك المتدينين بالإسلام وسلوك المسلمين؟ فهناك تمييز بين الإسلام كدين وعقيدة وبين المسلمين المتدينين به ولديهم تنوعات شديدة فى الثقافات والسلوك، ما بين إيرانى وأفغانى إلخ. ولكن يمكن جمعهم فى إطار العقيدة أو الشريعة.

آخر ملاحظاتي ملاحظة عن كتاب "Invention of Tradition".. هل أضاف المهتمون بدراسة التاريخ الاجتماعي -كما حدث فى انجلترا- بعداً للتنظير فى نظرية الثقافة؟

أ.د. أحمد عبد الونيس:

أعتقد أننا نتفق أن هناك قاسماً مشتركاً بين الفعاليات الثلاثة فى حديث كل من أ.د. أحمد زايد وأ.د. كمال المنوفى وأ.د. عبد المنعم المشاط، نحن نبحث فى مستقبليات نظرية الثقافة. فالعولمة بتقنياتها جعلت العالم قرية واحدة مما طرح فكرة الصراع والتناقض بين العالمية والخصوصية. أؤيد كلام د.عبد المنعم المشاط، فهناك افتراض أساسى وراء تلك المواجهة؛ من بيده القوة أو الهيمنة يستطيع بوسائل عديدة شتى وبدرجة أو بأخرى أن

يفرض ثقافته على الآخرين. كان هذا يحدث قديماً ولكن الكيفية مختلفة، كان يحدث قديما عندما يتم تجاوز الشُقة (المسافة الجغرافية) ويحتك القوى بالضعيف، عندما تُحتل دولة فتستطيع قوة الاحتلال أن تفرض قيمها وثقافتها على الطرف الأضعف أو ينشأ نوع من التحدى لدى الشعب الخاضع للاحتلال إما بالرفض أو بالاستيعاب والتكيف والمواءمة. وكانت سمة أساسية فى الثقافة المصرية هى القدرة على الاستيعاب والتكيف بحيث يحدث تراكما فى الثقافة. أما الآن فالولايات المتحدة الأمريكية –بحكم سيطرتها وتملكها مقدرات القوة– تستطيع أن تفرض بل وتحاول فرض ثقافتها بزعم أنها ثقافة عالمية.

والمسألة التى يجب بحثها هى: هل يمكن أن يتم فرض ثقافة عالمية؟ الإجابة في اعتقادي هي نعم، فالثقافة يمكن أن تفرض من خلال التقدم التقنى الهائل، أو على الأقل سيصبح هناك صراع بين الثقافة الخاصة والثقافة العالمية.

هبة نازى:

لدى تعليق على مسألة العلاقة بين القوة والثقافة، صحيح أن هناك ثقافة مهيمنة ومسيطرة، إلا أن وجودها خلق مقاومة من الثقافات الأصغر، كما أن وجودها جعل البعض الآخر يتمسك بالثقافات الفرعية وبالتفاصيل الصغيرة فى ثقافتهم. وبالتالى لا توجد علاقة بين القوة وفرض الثقافة.

وكانت لدى تجربة فى دراسة الثقافة –تحديداً "الهوية الإسرائيلية وأثرها على توجهات السلام فى إسرائيل– وتحدثت عن الثقافة الإسرائيلية والهوية الإسرائيلية والهويات الفرعية فى إسرائيل، وقمت بعمل تلك الدراسة مع أساتذة منتمين لمدرسة الرشادة Rationalists يؤمنون بالمصالح المادية وتهميش عنصر الثقافة كعنصر مؤثر فى رسم السياسات، وحاولت إثبات أن الثقافة وكيفية إدراكها يؤثران على رسم المصالح المادية، وأن الهوية تؤثر على المصالح المادية، وأن المصالح المادية تؤثر على الثقافة. ولكن إثبات ما إذا كان صانع القرار قد اتخذ قراره بناء على المصالح المادية أو بتأثير من الثقافة أو إثبات العلاقة بين الثقافة والمصالح المادية بشكل عام تظل مسائل بالغة الصعوبة، وصعوبتها بالأساس هى صعوبة منهاجية، حيث أن المناهج التى تقوم بدراسة هذه العلاقة هى مناهج غير متبلورة، وبالتالى الخلفية النظرية للدراسة تكون غير قوية.

أ.د. مصطفى علوى:

لدى إشكالية فى ذهنى عند المقارنة بين مصر وبلاد غربية متقدمة. وسوف أستعين بأحد تعريفات أ.د. أحمد زايد بأن الثقافة هى المجتمع مختزناً فى عقولنا. وعليه أقول أن الثقافة فى المجتمع المصرى ظاهرة أبسط من المجتمع الفرنسى أو البريطانى أو الأمريكى على سبيل المثال، لأن فى هذه المجتمعات تعددية شديدة -اجتماعياً وسياسياً. وهي مجتمعات يميزها وجود ثقافات متعددة، وهذا التنوع يجعل الثقافة ظاهرة أكثر تركيباً وتعقيداً مما هو الحال عليه فى المجتمع المصرى. وبالتالى تصعب دراسة الثقافة فى ضوء هذا الأمر. ولكننى فى الواقع أريد أن أتحدى هذا الافتراض وأقول أن ربما العكس هو الصحيح بالنسبة لمصر. فنحن لدينا مشكلتان: أولاً ، لدينا ثقافة عالمية -لا نصنعها- قد تتناقض مع الثقافة المحلية. والوضع أقل إشكالية فى المجتمعات الأكثر تقدماً التى تستطيع صنع ثقافة العولمة، وبالتالى تتجانس فيها تلك الثقافة مع ثقافتها الوطنية.

ثانياً، لدينا فجوة واسعة جداً بين ثقافة النخبة وثقافة العوام -سياسياً بالذات. وهناك اختلاف بين ثقافات النخب حيث أن لدينا مسافة كبيرة بين عناصر النخبة -إسلاميين، ليبراليين، وطنيين وهكذا- وبالتالى ليس لدينا ثقافة مصرية وطنية واحدة، ولكن فى الولايات المتحدة الأمريكية توجد تلك الثقافة العامة، ولها طغيان على الثقافات الفرعية بسبب حالة التقدم العام فى المجتمع أما نحن فالثقافات الفرعية عندنا أقوى من الثقافة العامة وهى إشكالية تحتاج إلى حل.

أ.د. أحمد الرشيدى:

الأمر الأول الذي أثيره يرتبط بالقضية التى أشار إليها أ.د.عبد المنعم المشاط حول العلاقة بين القوة والثقافة، وأيهما له الغلبة. فلو أننا نفكر بشكل أحادي، سأجدني مع الرأى الذى يقول أن الثقافة هى المتغير المستقل، وأن الثقافة هى التى تستطيع أن تؤثر، إذا نظرنا إلى المسألة من حيث أصلها الأول. بدليل أننا فى العالم المعاصر يمكن أن نرصد مجتمعات استطاعت أن تتصدى للأقوياء، وأن تقاوم انطلاقاً من مفاهيمها الثقافية، وأن تبنى قوتها، وتبنى نماذج للتنمية.

الأمر الثانى، لو انتقلنا لما أشار إليه أ.د. كمال فى الجانب التطبيقي على المجتمع المصري، عندما نرصد المجتمع المصرى بتاريخه وتطوراته نخلص إلى أنه مجتمع ملئ

بالتناقضات، فيه كل شيء ونقيضه. فهل من مداخل ثقافية/اجتماعية تفسر لنا هذه الظاهرة، والتى يكاد ينفرد بها المجتمع المصرى على حد علمى؟ حتى فيما يتعلق بالزى على سبيل المثال، فنحن ليس لدينا حتى الآن زى موحد.

الأمر الثالث، قضية التأثيرات السلبية للعولمة على المفاهيم الثقافية والقيم الثقافية. وأتصور أنها قضية مهمة ، وأتمنى أن نفرد لها مكاناً فى قسم العلوم السياسية لكى ندرسها من جوانبها المختلفة المجتمعية والسياسية والقانونية، لأن العولمة برغم العديد من جوانبها الايجابية، فإن لها بعض التأثيرات السلبية، فما هى هذه التأثيرات؟ كيف نتصدى لها؟ يصلح هذا الموضوع لأن يكون مشروعاً بحثياً نوليه الاهتمام.

تعقيب أ.د. أحمد زايد على الأسئلة والمداخلات

أولا، بالنسبة لقضية المتغير التابع والمتغير المستقل. لا يصلح من الناحية المنهاجية البحتة قبل أن نقوم بالبحث ونرى الواقع أن نقول أيهما المتغير المستقل وأيهما المتغير التابع. كما قال بيير بورديو، فإن السياسة تتحول أحياناً إلى ثقافة والثقافة تتحول إلى سياسة، وفى الواقع لو لدينا قدرة على تأمل سلوكيات الأشخاص البسطاء العاديين، نستطيع أن نفهم أعقد التحليلات السياسية. لدى طالبة تدرس "فكرة العيب" كمفهوم ثقافى فى علاقته بالقوة، ولكنها لا تدرس أيهما ياتى أولاً. فنحن لم نقل أن الثقافة متغير مستقل، ولكن هناك ممارسات وتفاعلات وتمثيلات ثقافية Representations، فمثلاً عندما تريد الفتاة أن تخرج ويرفض أباها ويقول عيب، فالقوة هنا هى التى تحدد ولكن فى شكل تفاعلى، كل منهما "يُخدم" على الآخر، فالقوة تحدد الثقافة، والثقافة تحدد القوة والقوة تعيد إنتاج الثقافة، وتعيد إنتاج نفسها، وبالتالى لا أستطيع أن أقول أيهما يأتى أولاً، فى الواقع أحياناً القوة هي التي تحدد الثقافة. فعندما يكون للقوة إرادة وتخلق أطراً ثقافية عامة وتفرضها، يمكن للقوة فى هذه الحالة أن تخلق الثقافة.

والولايات المتحدة نجحت فى وضع أطر ثقافية عامة فى إطار الديمقراطية والتعددية، وبالتالى يمكن لهذه الأطر أن تستمر. ولقد تحدث أ.د. كمال عن الجدارة والاستحقاق، إذا طبقت ذلك فى سلوكى كسياسي أو كمسئول سيتحول هذا السلوك إلى قيمة، لكن عندما يتعارض سلوكى كسياسي مع ما يوجد فى الدستور من حديث عن الجدارة والاستحقاق والمسئولية، هنا الثقافة تحدد السياسة.

دعونا نناقش قضية ثقافة الصفوة وثقافة الجماهير. وأنا أرى أن ثقافة الصفوة فى مصر هى نسخة متخلفة من ثقافة الجماهير، وهو ما يتضح من طريقة حديث وتفاعل الصفوة، فعندما تتفاعل الجماهير فى قرية يكونون أكثر إيماناً بالمساواة وحق كل فرد فى أن يقول رأيه وأن يتحدث بدون حجر على الآراء الأخرى، وباحترام للكبير، الخ...

إذا نظرنا لتفاعلات النخبة فى أى لقاء بدءاً من السلام والتحية وتحديد الأجندة وإعطاء الكلمات، الخ..، نجد في سلوك الصفوة ما هو أشبه بسلوك الناس حين يسيرون وراء العمدة ويتصرفون معه فى القرية، ويفعل الوزير نفس الشئ، وكذلك يفعل رئيس المصلحة، وهكذا... ففى لقاءات الصفوة والنخبة يتم إعطاء الكلمات للأشخاص المهمين

أولاً ثم الأقل الأهمية، ويكون الاهتمام من نصيب البعض من الأقرباء والمعارف وتجاهل الآخرين، وتكون مقاطعة البعض لحديث البعض الآخر، كلها أساليب متخلفة عند النخبة وقد كتبت هذا الكلام من قبل.

في المقابل فإن أفضل مستوى من الحرية فى مصر هو بين البسطاء الذين لم يتعرضوا لأية حداثة، فتجد العلاقة بين الرجل والمرأة صحية جداً، فالمرأة تعمل بجوار الرجل فى الحقل، وفى علاقات طبيعية فيها حرية وتلقائية بالنسبة للإنسان البسيط. فكلما تراكمت الحداثة تراكمت التناقضات.

وهناك كتاب لى اسمه " تناقضات الحداثة فى مصر" فيه هذا النوع من التنظير، وكلما ارتفعنا فى المستوى الثقافى تجد مزيداً من التناقض، تجد اشخاصاً تعلموا فى اوروبا يعرفون معنى الـ Corporate group ومعنى الديمقراطية والبيروقراطية وقواعدها ومعنى المنظمة ومعنى المساواة ثم ينغمس هنا فى الثقافة فيصبح شيئاً آخر. فتجد الشلة بدلاً من الـCorporate Group، يتحدث عما هو موجود فى الدستور من قيم كالمساواة مثلاً ولكن لا يعمل بها، وإلى غير ذلك من تناقضات.

فى الغرب كُتبت نصوص تحولت إلى ممارسات، ونحن لدينا نصوص جميلة بما فيها النص الأكبر القرآن الكريم ثم الدساتير والقوانين، والآراء الفكرية، إنما انقطعت الصلة بيننا وبين النصوص. كما لو أن هناك اختلاطا بين موجتين؛ موجة حداثة وموجة تقليدية، وأصبحت الثقافة خليطاً كما هى الآن.

أخيرا أقول للدكتور سيد أنا ضد فكرة أن هذا الاتجاه الجديد في الدراسات هو استشراق، لأن هذا قد لا يجعل الناس تقرأ هذا الكلام، بينما من المهم أن نقرأ للغرب ونأخذ منهم ونتفاعل معهم ونتعلم منهم. وهناك محاولات مصرية هنا فى كلية الاقتصاد، ولكن ليس لدينا قدرة على التجميع وصياغة النظريات، ولكن هذا ليس استعماراً داخلياً، فمن المهم أن نقرأ للآخرين .

تعقيب أ.د. كمال المنوفى على الأسئلة والمداخلات

لا يجب أن نغفل مسألة القدوة؛ هذا الفصل بين النص والممارسة إذا حدث على مستوى الأكابر لابد أن يحدث على مستوى الأصاغر، لماذا ؟ لأن المسألة مرتبطة بالمصالح.

فيما يتعلق بالقوة والثقافة، وأن الأقوى يفرض ثقافته على الأضعف أو المهيمن يفرض ثقافته وسيطرته على الطرف الخاضع لهيمنته، هذا كلام لا جديد فيه، لأن القوة القائمة على أساس مادى تصطحب معها ثقافة سيطرة وهيمنة، فالقوة الخشنة لها نظام قيم تحاول فرضه بالطرق والوسائل المختلفة ، فالقوة الخشنة والقوة الناعمة يأتيان معاً.

والذى يخضع للهيمنة ، إما يخضع لها من قبيل التماهى مع الغالب أو تقصير الطريق على نفسه بأن يتشبه بالغالب ويقلده على نحو ما ذكره ابن خلدون.

وفيما يتعلق بالحالة المصرية، ألسنا نعيش الآن فى وضع تحاول فيه ثقافة المقهور أو المغلوب فرض نفسها على الساحة، حيث تتجه ثقافة أبناء العشوائيات وتنتقل تدريجياً إلى الأحياء الراقية من ألفاظ وتعبيرات ورموز متداولة هى رموز نبتت أساساً فى العشوائيات، وهى ظاهرة تحتاج إلى دراسة.

والأمثال الشعبية فيها ما يؤيد أن القوى يفرض قيمه وفيها العكس. "اللى مالوش كبير يشترى له كبير"، هذا مثل من إنتاج الأغنياء. "كلنا أولاد تسعة"، هذا مثل من إنتاج الفقراء.

وأتفق مع أ.د. مصطفى فى أن الثقافة المصرية شديدة التركيب، وثمة التقاء بين عناصر ثقافة النخبة وثقافة الجماهير مثل السلبية السياسية وهى موجودة عند النخبة بشكل فج عن الجماهير.

الفصل الثاني

الذاكرة وصعود الاهتمام بالبعد الثقافي في العلوم السياسية

مسيرة الثقافي والسياسي في النظرية السياسية الليبرالية: رؤية مفاهيمية*

أ.د. أميمة عبود**

نظرا لتعدد الاقترابات والاتجاهات[1] التي تحلل علاقة ما هو ثقافي بما هو سياسي وما هو سياسي بما هو ثقافي، أو ما يعرف بالتحول الثقافي واللغوي cultural and linguistic turn في منهاجية العلوم الاجتماعية وأجندة موضوعاتها بصفة عامة، وهو أيضا ما يطلق عليه اللحظة الثقافية المعاصرة contemporary cultural moment في النظرية السياسية في الثلاثة عقود الأخيرة. وفي هذا الإطار تنطلق هذه الورقة من الاتجاه اللغوي البراجماتي أو التداولي لتحليل المفاهيم لفيتجنشتين Wittgenstein[2]. والذي يرى أن الحكم على تطور مسيرة أية علاقة نظرية أو فكرية في إطار نسق فكري ما تستدعي النظر إلى ما طرأ أو استحدث في تلك العلاقة من مفاهيم جديدة (أو بتعبير "فيتجنشتين" ألعاب كلامية جديدة language game) أو تم التخلص فيها من مفاهيم قديمة (ألعاب قديمة) أو إلى أي مدى تتم فيها مراجعات للقديم وتأويل للجديد.

وتنطوي هذه العلاقة أو هذه الحركة الفكرية في داخل الخطابات والأنساق الفكرية أحيانا على نوع من التناقضات والتعارضات والصراعات حول قواعد المنشأ أو القواعد المؤسسة من ناحية وقواعدها المنظمة أو الجديدة من ناحية أخري. ويتم كل هذا في سياق أو عالم فكري وواقعي أو نمط للحياة form of life، على حد تعبير فيتجنشتين، تستخدم فيه مفاهيم تلك العلاقة أو المشكلة لتلك العلاقة، سواء كان استخدامها هذا يمثل خروجا عما هو مألوف أو كان بمثابة تغير مفاجئ coup innovante تجديدي وغير مسبوق بالنسبة للسياق وقواعده، أو كان بمثابة مجرد تطوير لما سبق.

* الجلسة الثانية من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، جلسة نوفمبر ٢٠٠٨

** أ.د. أميمة عبود، أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

وإذا طبقنا ما سبق على العلاقة بين الثقافي والسياسي ومسيرة هذه العلاقة في الخطاب الليبرالي، نجد أنه حدثت ثلاثة تحولات أو مراحل مفصلية كانت بمثابة انقلابات أو تغيرات مفاجئة في الخطاب الليبرالي[٣]، قامت بتعديل ما هو ثقافي وخلخلت النظام السائد بألسابه أو مفاهيمه التقليدية، وكان لها مردودها على المفاهيم السياسية في هذا الخطاب، ألا وهي:

- <u>المرحلة أو التحول المفصلي الأول</u>- تمثل في **ثقافة النقد** والذي انقلب على ما هو ميتافيزيقي أو ديني أو أسطوري أو يقيني أو دوجماتي أو حتمي... . وكانت المفاهيم المستحدثة في هذه المرحلة هي العقل والفرد والحرية والتقدم وتطابق الفكر مع الواقع والعلمانية، وغيرها. وكانت القواعد المنشئة هي النزعة التحليلية والوضعية والعلمية الأمبريقية والسلوكية. ومن ثم اتصفت قواعد هذه المرحلة بأنها قواعد تأسيسية ذات أصول عقلانية.

- <u>المرحلة أو التحول المفصلي الثاني</u>- تمثل في **ثقافة التجاوز** والذي انقلب على معيارية العقل والعقلانية أو الرشادة الأولى. وكانت مفاهيم هذا التحول هي الخطاب والنص والحقيقة والسلطة والمستبعد والخفي والضمني والمسكوت عنه والمفترض وعلاقة المعرفة–القوة وغيرها. واستمدت هذه المرحلة قواعدها المنشئة والمنظمة من قواعد النزعة التأويلية التفسيرية والفلسفة اللغوية التحليلية البرجماتية، والتي أتت لتوضيح الاستعمالات المختلفة للغة.

- <u>المرحلة أو التحول المفصلي الثالث</u> – تمثل في **ثقافة الموائمة أو التآلف والمزج** والذي انقلب على كل ما هو مثالي أو خيالي محض أو واقعي محض، في محاولة للمزج والتوفيق بينهما. ويمكن القول أن هذه المرحلة في بعض الأحيان ينظر إليها كاستمرار وتطوير للمرحلة السابقة حيث كانت مفاهيمهما متقاربة وقواعدهما متشابهة، وفي بعض الأحيان ينظر إليها باعتبارها ردة مرة أخرى للحداثة الأولى. ومن الجدير بالذكر أن هذه المرحلة شهدت تأكد ظهور ما يسمى التحليل الثقافي كمنهاجية وموضوعات وفروع

معرفية للدراسة بشكل ملموس، وذلك بشكل أكثر وضوحا عن المرحلة السابقة التي كانت بمثابة الإرهاصات الأولى لهذا التحول الثقافي واللغوي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل وحتى الطبيعية.

ومن الجدير بالذكر أن السياق الفكري الذي حكم هذه العلاقة بين الثقافي والسياسي هو سياق أو إطار الجدالات والمناظرات المنهاجية التي بدأت مع مدرسة فرانكفورت ورفض فكرة أن المنهج يفرض موضوعه، والقول بأن الموضوع هو الذي يكيف المنهج[٤]، ثم محاولة إدخال اللغة وعلم الألسنية والخطاب كوحدة تحليل وقيمة ثقافية في منهاجية البحث إلى تخصصات أخرى من العلوم الاجتماعية، ومنها علم السياسة. وقد صاحب هذا السياق والمناخ الفكري سياق مؤسسي تمثل في إنشاء مراكز للدراسات المتداخلة أو البينية الاجتماعية والأنثروبولوجية والسياسية عام ١٩٧٩ في فرنسا[٥]. ولو نظرنا إلى هذه المراحل كسياق ثقافي مرتبط بمؤسسات واقعية، فهناك تناقض في داخل الخطاب الليبرالي ما بين قواعد مثالية وأخرى حاكمة واقعية أو المزيج بينهما. فما يطرحه الخطاب الليبرالي في بعض الأحيان من قواعد ومسلمات وقيم ديمقراطية ودستورية وحقوق الإنسان وغيرها يتناقض أحيانا مع ما تطبقه المؤسسات والسياسات العامة على الآخر غير الغربي سواء في الداخل أو الخارج.

وقد طرحت هذه الفواصل الفكرية/ الثقافية أو تلك المراحل والانقلابات المفصلية كتنميط ثقافي أو عقلية سائدة، ليس من السهولة في إطارها بمكان الحديث عن بدائل ثقافية بعيداً عما هو عقلاني فردي ليبرالي، وبالتبعية من الصعوبة بمكان الحديث عن ممارسات سياسية خارج هذه العقلية الثقافية بفواصلها الثلاثة. وأصبحت علاقة الثقافي بالسياسي مرة علاقة تشابك للدوافع مع المقاصد، ومرة علاقة تحكمها لغة الوصاية، ومرة لغة الاستنارة، ومرة لغة التقديس باسم العقل ومركزية الإنسان، ومرة تحكمها لغة المطابقة واختزال الواقع أو القفز فوقه وقولبته، ومرة تفاوت أو إقصاء أو هيمنة أو استيلاء من الثقافي للسياسي أو العكس، ولكن في داخل هذا التنميط الثقافي وممارساته السياسية فقط.

وانطلاقا مما سبق وفي إطار اتجاه التحليل اللغوي للمفاهيم، يصبح من المهم الإشارة إلى أن المفهوم الذي جمع الثقافي والسياسي هو مفهوم الاختلاف difference،

وما يرتبط به من مفاهيم أخرى، فهو بمثابة لعبة لغوية قديمة ولكن لها استخدامات متجددة. ومن هنا ستحاول هذه الورقة الإجابة على التساؤلات التالية: كيف للثقافي أن يغير طريقة استخدام المفاهيم السياسية أو التفكير في المفاهيم السياسية في الخطاب السياسي الغربي الليبرالي؟ بعبارة أخرى، هل البناء الثقافي أهو الذي يدفع إلى تغيير استخدامات أو استعمالات المفاهيم السياسية في الخطاب السياسي الغربي الليبرالي؟ وما هي طبيعة المطلب الثقافي في النظرية السياسية الليبرالية المعاصرة؟ وما هي المسارات الثقافية التي دفعت إلى الاهتمام بالبعد الثقافي في ما هو سياسي؟ وهذا في ضوء تطور استخدام مفهوم الاختلاف عبر المراحل المفصلية السابق الإشارة إليها.

وفي ضوء ما سبق ستنقسم هذه الورقة البحثية إلى ثلاثة أجزاء:

- أولا- مفهوم الاختلاف في مرحلة النقد والرفض والتطوير (الحداثة)
- ثانيا- مفهوم الاختلاف في مرحلة الإزاحة والتجديد والتجاوز (ما بعد الحداثة)
- ثالثا- مفهوم الاختلاف في مرحلة الملاءمة والتركيب والتآلف (الحداثة المتأخرة/ العولمة)

أولا- المرحلة الأولى (مرحلة الحداثة)

ظهرت هذه المرحلة في إطار انقلاب ثقافة النقد[٦]، وظهرت العلاقة بين الثقافي والسياسي منذ "لوك" من خلال الاهتمام بمفاهيم التماثل أو التطابق / والاختلاف uniformity and difference، وهنا تحدث "لوك" في رسالته عن التسامح الديني في القرن السابع عشر، وأيضا تحدث "هيوم" عن الشخصية القومية في القرن الثامن عشر، وتحدث "جون ستيوارت ميل" عن الحرية الفردية في القرن التاسع عشر، وتحدث "برلين" عن قيمة التعددية في القرن العشرين.

وهنا كان الاستخدام السياسي لمفهوم التماثل والاختلاف هو الاستخدام القانوني الدستوري أو في إطار نظرية الدستور وفلسفة العقد والحقوق الطبيعية. وهنا كانت قضية الاختلاف عن الآخر كثقافة تؤخذ كقضية مسلم بها طالما تستوعب في الإجراءات القانونية

الدستورية. وكان الاختلاف الوحيد هو الاختلاف في الجهل والبدائية وغياب العقل، وهو ما يعرف بثنائيات الحداثة الشهيرة ديني/علماني، متخلف/متقدم، زراعي/صناعي، الخ...

ثم أصبح الاستخدام السياسي للآخر الثقافي استخداما تطوريا وصائيا يدخل ضمن الإطار التنموي التطوري والتحديث والخط الأحادي للتنمية، وهنا ربط السياسي السلوك الثقافي بقوانين حتمية وبالمنطق الثنائي إما... وإما... وتتصف هذه الرابطة بأنها أبعد ما تكون عن تعدد الألعاب والقواعد والتي يسمح بها الإطار السياسي الليبرالي ويرفعها كشعار (العقل العام، والإقناع العقلاني، والقيم الدستورية، والاحترام المتبادل، والتسامح، وغيرها..) وليس كممارسة أو تطبيق حقيقي على الأقل مع الآخر غير الغربي أو ما يطلق عليهم أصحاب الثقافات الفرعية في داخل الغرب نفسه.

ثانيا- المرحلة الثانية (مرحلة ما بعد الحداثة)

ظهرت هذه المرحلة في إطار ثقافة أو لغة أو انقلاب التجاوز، بعبارة أخرى أصبحت الثقافة أو أصبح ما هو ثقافي في هذه المرحلة في النظرية السياسية الليبرالية في أواخر السبعينيات[٧] بمثابة الحيز أو المساحة التفسيرية conceptual site التي تقوم بالوظائف التالية: نقد منطق الحداثة وتجاوزه critique of enlightenment reason، وتأمين الميزة أو المكانة المعرفية للرؤى المحلية أو التي لها خصوصيتها الثقافية local knowledge، وتدشين عهد جديد للتساوي في العلاقات المعرفية والإدراكية a new egalitarian era in knowledge relations بين الغرب والآخرين -بالنسبة له- في المجتمع الغربي فقط west and its others، والذي اكتشف الغرب نفسه من خلال هذا الآخر غير الغربي وثقافته.

اتسم استخدام المفاهيم السياسية في هذه المرحلة بانعكاساته وأبعاده الثقافية الواضحة وقد اتضح هذا من خلال مفاهيم مثل: الحقوق الثقافية cultural rights، وتعدد الجماعات الثقافية multiculturalism، والتنوع claims of diversity، وسياسات الاختلاف politics of difference، وسياسات الاعتراف politics of recognition، الخ...

وهنا أصبح نمط الحياة الليبرالية وسياق الخطاب الليبرالي في المجتمعات الغربية الديمقراطية بمثابة ساحة أو مساحة للخلاف والجدال حول الكيفية التي يجب أن تعترف بها المؤسسات العامة السياسية والاجتماعية بالهويات الثقافية والأقليات الأقل حظا، أو على الأقل الاعتراف بشرعية تلك الجماعات أو الهويات الثقافية دون إعطائها مشروعية في السياسات العامة الثقافية والاجتماعية.

واستمر استخدام الثقافة سياسيا كمؤشر index على نمط الحياة way of life البائس والأقل تميزا والأكثر ضررا وخسارة وتهميشا، وكمؤشر من ناحية أخرى على الآليات السياسية والاجتماعية المستخدمة من حين إلى آخر للتخفيف من حدة هذا التوتر وعدم الاستقرار في تلك المجتمعات الديمقراطية الغربية بسبب تلك الانقسامات الثقافية الحادة وتداعياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ومن أمثلة هذه الآليات – والتي ترتبط بصورة أساسية بأيديولوجية أو فلسفة نظام الحكم- آليات التعويض والإصلاح الدستوري وسياسات العدالة الاجتماعية والإنصاف. فأصبحت الثقافة هي الملاذ أو الملجأ الأخير بعد الاقتصاد والسياسة، لأن ما هو ثقافي أصبح عكس كل ما هو ليبرالي عقلاني رشيد، والذي أصبح عليه – أي على ما هو ليبرالي – في نفس الوقت استيعاب ما هو ثقافي من خلال قيم أو آليات.

ومع ازدياد تغير ديموجرافية المجتمعات الغربية الليبرالية تحول الاستخدام السياسي لما هو ثقافي من مساحة تفسيرية لما يجب ومؤشر فقط على نمط معين للحياة إلى واقع له حيز مؤسسي جغرافي site، ولهذا الحيز قيمه الداخلية وقيمه المنقولة والتي حاولت ملء الفراغ المؤسسي السياسي لما هو ثقافي في الخطاب الليبرالي الديمقراطي. حتى وإن كانت مؤسسات جغرافية أخرى بعيدة جاءت من خلال علماء الأنثروبولوجيا الغربيين ودراستهم للمستعمرات وللمجتمعات الثقافية الأخرى، أو نقلت من خلال أجيال وتيارات الذين هاجروا إلى الغرب بقيم وثقافات مختلفة. ومن ثم جاءت مؤسسات الثقافة وسياسات وآليات الاختلاف في الخطاب السياسي الليبرالي في إطار الاستخدام السياسي لما هو ثقافي بمعنى الإزاحة displacement سواء كانت إزاحة داخلية أو خارجية، لا يجدي معها أي نوع من الإقصاء أو الاستبعاد لهذا الآخر الثقافي.

ومن الجدير بالذكر إنه، ومع استمرار مفهوم الاختلاف السابق من المرحلة الأولى، وهو المفهوم الذي يستدعي ما هو ثقافي سياسيا، وارتباط هذا الاختلاف بكل ما هو ناقص إنسانيا أو أقل حظا وتميزا وفي حاجة لتعويض -وهو فهم أبعد حتى من الثنائيات الشهيرة للحداثة؛ عقلانية / بدائية، إلا أنه استحدثت وظهرت عدة استخدامات سياسية جديدة في هذه المرحلة لمفهوم الاختلاف، دارت حول أولويات التضحية أو الاختيار، ألا وهي:

- الاستخدام الحدي لمفهوم الاختلاف وهو أن يصبح كل فرد حرا حتى بجذوره وانتماءاته الأولية، وبدون القبول بتسوية أو حل وسط سواء من قبل الثقافة المهيمنة أو الثقافة الأهلية، وأن السياق الليبرالي هو السياق الأمثل الذي يعزز هذا الاستخدام المزدوج للحرية والانتماء freedom / belonging لمفهوم الاختلاف[٨]. ويزعم هذا الاستخدام أن الثقافة هي بمثابة مقياس لمدى استقلالية الرؤى والتصورات والمفاهيم، أما الترتيبات السياسية فهي التي تخدم فهمنا لطريقة عمل الثقافة في المجتمع والمؤسسات العامة في أي مجتمع حتى ولو بعيدا عن الديمقراطية الليبرالية. وقد استوعب هذا الاستخدام الحدي لمفهوم الاختلاف في الاستخدام الدستوري السابق، ولكن بشروط كالاعتراف المتبادل mutual recognition، والإجماع consent، والتواصل أو الاستمرارية الثقافية cultural continuity. ويشمل هذا الاعتراف السياسي أو سياسات الاعتراف الثقافي كل أنواع الأنشطة السياسية والتي تستدعي مظاهر التنوع الثقافي مثل الحركات القومية nationalist movements، والعلاقات الثقافية intercultural multiculturalism، والحركات النسوية feminist movements، ومطالب السكان الأصليين أو السكان المحليين demands of aboriginal or indigenous peoples وضرورة أخذ مراعاة هذه المطالب كمسألة أو مشكلة ذات سمة دستورية في الواقع الراهن للمجتمعات الغربية. وهنا يتضح أن التضحية بالثقافة الليبرالية -وهي الثقافة المهيمنة- أو الثقافة الأهلية -وهي الثقافة الفرعية- either to universalism or nativism هي تضحية واختيار إرادي ولا

مساومة حول الحرية كقيمة جوهرية وأساسية تتاح فقط بشكل أفضل في السياق الليبرالي عنه في أي سياق آخر.

- **<u>الاستخدام الاستعلائي لمفهوم الاختلاف</u>**[9] وهو الذي يحاول إثبات أن النظام الديمقراطي الليبرالي ليس محل اختبار أو اختيار، وإنه من الضروري البحث عن أي مفهوم للثقافة يتلاءم ويتماشى مع السياق الفكري والواقعي لثقافة المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وهنا يحاول هذا الاستخدام تقويم وتطويع مفهوم الاختلاف وما يستدعيه من جذور وانتماءات وهويات ثقافية مختلفة بما يتلاءم مع تنظيم المجتمع السياسي الحديث citizenship / belonging، وهنا الاختيار والأولوية لفكرة المواطنة بعيدا عن كل انتماءات وولاءات وجذور الفرد أو الآخر غير الغربي. يتسم هذا الاستخدام بأنه أقل اهتماما بالثقافة في حد ذاتها per se مقارنة بالاهتمام بتعيين مفهوم للثقافة يتلاءم ويتماشى مع النظرية السياسية للديمقراطية الليبرالية. وينصب الاهتمام هنا على إعادة تقويم revaluation مفهوم الاختلاف من أجل تعزيز وتقوية مطالب وحجج التنظيم الخاصة بالمجتمع السياسي الليبرالي الديمقراطي الحديث.

- **<u>الاستخدام المبتسر لمفهوم الثقافة والاختلاف</u>**[10] وهو الاستخدام السياسي لما يطلق عليه عدم النضج المعياري. بعبارة أخرى، هو الاستخدام السياسي للثقافات والحقوق rights/cultures الذي ينفي ولا يعترف بأن التغير والسيولة الثقافية قد تكون في أغلب الأحيان ضد ما هو حديث وغربي، ومن ثم لابد وأن تتصف أية ثقافة غير غربية – من وجهة نظر هذا الاستخدام – بالبدائية والوحشية والتخلف. يتصف هذا الاستخدام أيضا بأنه يحاول أن يظهر درجة من الخلافية والنزاع اللامتناهي في أية هوية ثقافية غير غربية مما ينفي عنها من البداية صفة العقلانية. ومن ثم ينظر هذا الاستخدام لعلاقة الفرد بثقافة ما وإلى أي مدى يرتبط الفرد بثقافته أو إلى أي مدى تكون هذه الثقافة مقيدة لأفرادها فيرفضها ويرفض مصادرها، ومن ثم لابد من تحرير الفرد

من قيود وأغلال ثقافته. وقد وصل هذا الاستخدام السياسي لمفهوم الثقافة إلى درجة من التطرف والذي يدفع إلى القول بأن بعض الأقليات الثقافية لا تستحق أن تحيا ومن الأفضل سحقها أو إبادتها. وقد انتقد هذا الاستخدام من قبل الكثيرين فهي معيارية مضللة تحيد المطالب السياسية للثقافات وتعمل على التطبيع الثقافي cultural normalization للاختلاف، ومن ثم تحيد المطالب السياسية لأية ثقافة to neutralize the political claims of culture مما يدمر أية إمكانية للحفاظ على الاختلافات الثقافية ومصادر الثقافات المعرضة للخطر، وتصبح هناك حاجة ملحة إلى وجود مواطنين متعددي الثقافات في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية قادرين على الاختيار بين حقوقهم وثقافاتهم. كما يعمل هذا الاستخدام على تشويش الاختيار بين الحقوق والثقافات أو الحق في ثقافة ما من ناحية وثقافة الحقوق من ناحية أخرى. وقد أدى هذا الاستخدام إلى ظهور مفهوم محو الاختلاف difference erasing concept، والذي ينفي الاختلاف عن المختلف negating the foreignness of the foreigner and the otherness of the other.

يتضح من تناقض استخدام مفهوم الاختلاف في هذه المرحلة حدوث تطور وتغير السياق الفكري والواقعي لفهم وإدراك ما هو ثقافي، مع مناداة بعض المفكرين وتأكيدهم على ضرورة الاتفاق والإجماع المتراكب أو المتداخل والتفاعل والتفاوض حول ما يتعلق بالهويات والرموز الثقافية حتى ولو لم تتطابق جغرافيا overlapping, interactive and internally negotiated, however, they don’t simply overlap geographically من أجل ضمان استمرار واستقرار المجتمعات الغربية.

وقد أشار Tully[11] إلى أن الفترة التي أعقبت القرن السابع عشر والذي ظهرت فيه فكرة الدستور والدستورية وحتى أواخر القرن العشرين وثورة علم الأنثروبولوجيا –أي حوالي ثلاثة قرون– تعاملت وبنيت فيهم النظرية السياسية مفهومها عن الدستور، وقامت الحداثة السياسية على المغالطة أو الوهم القائل بأن الثقافات ملتحمة داخليا ومنغلقة ذاتيا وثابتة وجامدة ومتجانسة في عناصرها ومكوناتها الداخلية.

ومن ثم فإن كل ما يبنى من نظريات للدساتير على هذا الخطأ في مفهوم الثقافة فهي نظريات خاطئة، والآن وبعد تصحيح هذا الخطأ في أواخر القرن العشرين وإدراك أن الثقافة تتسم بالسيولة ومتغايرة ومتحيزة؛ يصبح من المنطقي البدء ببناء نظرية سياسية للمجتمع وملائمة لفكرة العلاقة القائمة بين الثقافات في العصر الحالي multiculturalism. ولكن يظل السؤال مفتوحا كيف نمنع هيمنة لغة ثقافية واحدة من اللغات الثقافية المتعددة بحلولها المتصارعة والمكونة للمبادئ الدستورية –مثل لغة الحداثة– على اللغات الثقافية الأخرى التي ترى أنها تابعة لها؟! فالثقافات واضحة وشفافة وإنما المبادئ الدستورية لها خدعها وحيلها الماكرة.

ثالثا– المرحلة الثالثة (مرحلة الحداثة المتأخرة / العولمة)

ظهرت هذه المرحلة في إطار ثقافة المزج والتداخل والتهجين وفي بعض الأحيان التنميط، وجاءت هذه المرحلة في تسعينيات القرن العشرين بعد ما تميزت الدراسات في السبعينيات والثمانينيات بمنطق زوال الحدود الإقليمية، وظهور ما يعرف بالشركات متعددة الجنسية، وتزايد المنظمات الدولية، الخ... ففي هذه المرحلة بدأ الاهتمام بمنطق إعادة رسم الحدود وصيرورة العلاقات ما بين الداخل والخارج والعام والخاص، وبدأ الاهتمام بترابطات وشبكات العولمة وانعكاساتها على المجموعات البشرية أو الثقافية المختلفة، وكيف تنشأ الهويات الثقافية وتتكيف وتتلاشى، وإلى أي مدي تتعارض الخصوصيات الثقافية مع المنطق العالمي المهيمن والسائد مما ينعكس بدوره علي هذه الهويات الثقافية ويدفعها للانطواء والعزلة العرقية والدينية.

وظهر في هذه المرحلة الاستخدام الحيادي للمطالب الثقافية[١٢]، وهو يرى أن كل الثقافات هجينة ومتعددة "الأصوات" أو المصادر وحتى الثقافة الواحدة غير متطابقة مع نفسها في كل مراحلها التاريخية والزمنية بل وحتى المكانية. وأن كل الهويات الثقافية الشوفينية هي محض خيال وأي فروق أو اختلافات ثقافية لابد وأن تقمع أو تستبعد أو تقصى، فهي روايات خيالية fictionalizing culture; treating it as a product of the imagination ومن ثم يرى هذا الاستخدام أنه لا يوجد سبب يدعو إلى الحفاظ على الهويات والروابط الثقافية.

ففي هذه المرحلة يتعامل الاستخدام السياسي لمفهوم الاختلاف والذي يستدعي ما هو ثقافي على أن الثقافة هي منتج خيالي وافتراضي. ومن ثم الانتساب إلى أية ثقافة هو انتساب ذاتي وطوعي وإرادي، والذي يترتب عليه حرية الارتباط والخروج من أي انتماء أو جذور أو هوية ثقافية. وهنا كانت العودة مرة أخرى للحفاظ على مكتسبات الحداثة بأي ثمن، واستدعاء مقولات الداروينية الثقافية Cultural Darwinism؛ أن الثقافة الأقوى هي التي تبقى، وأن الثقافات الهشة ستكون مقاومتها ضعيفة.

وقد زاد من التأكيد على هذا الاستخدام بصفة خاصة في ظل ظروف العولمة والتنوع الشديد، وهنا يصبح التهجين إحدى آليات الحداثة المتأخرة والعولمة، وذلك مع تزايد المزاعم التي ترى أنه من الممكن أن يعهد إلى مؤسسات الحداثة السياسية بالحفاظ على الثقافات التي تستحق فقط أن تبقى وتحيا، باعتبارها -أي الحداثة- هي المقياس أو النموذج الذي تقاس عليه كل الثقافات وتراتبيتها، وكأن مقاومة وطأة الحداثة والعولمة هي أمر غير مشروع أو طبيعي.

إلا أنه ومع كل هذه المقولات السابقة سمحت المرحلة الثالثة في إطار الاستخدام السياسي لمفهوم الاختلاف بظهور ما يعرف بالمقاومة الثقافية وسياسات المقاومة الثقافية من داخل الدائرة الغربية ومن خارجها أيضا، وظهرت لأول مرة إمكانية نقد الغرب ثقافيا من خلال الغرب نفسه. وظهر هذا الاتجاه في مواجهة من تمسكوا بالحداثة وأرادوا الحفاظ عليها، وتمثل ذلك فيما يعرف بالجدل بين أنصار الحداثة وما بعد الحداثة modernist/postmodernist، وبالجدل الدائر أيضا بين أنصار الاتجاه الليبرالي وأنصار الاتجاه المجتمعي political universalism cosmopolitanism nationalism/ political hybridity nationalism universalism، وأيضا بظهور مجلات ثقافية غير غربية تنقد الحداثة ومشروعاتها الثقافية والسياسية مثل مجلة Subaltern Studies.

يتضح مما سبق قوله ظهور مقاومة ثقافية / سياسية[١٣] من داخل الحداثة أو الغرب نفسه نادى هذا الفريق بالأصالة، وفصل التكنولوجيا عن القيم والأخلاق، والتقنية عن الضعف الإنساني. ونادوا أيضا بالحاجة إلى تخيل حداثة بديلة، وأن مجرد فرملة

الحداثة لا يعني أننا ضد الحداثة، ولابد من البحث عن المزج والتهجين الثقافي في داخل الثقافة الواحدة نفسها أولا بين القديم والجديد أي بين ما يعبر عن الهوية ويمثل استمرار وبين ما يمثل انقطاع. بعبارة أخرى من المهم أن تحاول كل ثقافة أن تمزج بين اختلافاتها في داخلها أولا، ثم يسحب ذلك خارج الثقافة الواحدة في علاقتها مع الثقافات الأخرى.

وقد سبقهم في هذا ومن داخل السياق الغربي وسياق الحداثة أيضا أنصار النظرية النقدية الذين تبنوا مشروعا اجتماعيا تغييريا، لأن سلطة الحداثة التقنية أصبحت كامنة في كل تغيير، ولأن معاناة الفرد آتية من الثقافة العامة التي أنتجتها هذه الحداثة، ومن ثم قدموا إسهامهم كمحاولة لإنقاذ الإنسان الغربي من شرنقة الاستلاب التي تفرزها ثقافة الخطاب المغلق والاستعلائي والمجتمع ذي البعد الواحد. واتخذ أنصار النظرية النقدية من الفن الأفق الوحيد لممارسة النقد ومن الجمال وسيلة للإعراض عن قيم الثقافة السائدة، ونقدوا العقل في ذاته وكل ممارسة تزعم أو تتدعي عقلنة الواقع، وقالوا أن آليات الحداثة التقنية لا تسمح للفرد بالنقد إلا من خلال منطق احتوائه.

ومما تجد الإشارة إليه في إطار ما تمارسه المتغيرات الثقافية والحضارية من فعاليات على إنتاج المعنى السياسي أو إعادة ترتيب الأولويات، محاولة غربية أخرى – ليست ضد الحداثة ولا مع ما بعد الحداثة – على يد هابرماس Habermas، والذي جاء بتطور جديد في إطار النظرية النقدية، فبدلا من التركيز على الفرد الغربي الليبرالي وهامشيته وإمكانية إنقاذه، أصبح اهتمام هابرماس منصبا على إخضاع ما يشكل لا عقلانية النظام في ظل آليات ضبط تقنية لقوانين العقل الإنساني، وذلك من خلال تقديم فهم جديد للحداثة وممارسة جديدة للعقلنة، وهو ما عرف بنظرية الفعل التواصلي والعقل التواصلي أو التراضي العقلاني.

أما عن المقاومة الثقافية لما هو سياسي من خارج إطار الحداثة فقد ظهرت الكثير من الدعاوى والمزاعم – جاء أغلبها من أنصار ما يعرف بالنظرية ما بعد الكولونيالية، والتي اهتمت بتحديد موقع الحداثة – التي تقول بأن الحداثة ليست نتاجا للغرب فقط، وإنما من خلال تفاعله مع المجتمعات والثقافات غير الغربية. فالحداثة من وجهة نظر هذا الاتجاه ليست تعبيرا عن تاريخ الغرب فقط وموقع الحداثة ليس من المسلمات الغربية أو الليبرالية.

وقد رفض هومي بابا Homi Bhaba[14] – وهو أحد أنصار نظرية ما بعد الكولونيالية – تناول العرق غير الغربي على أنه من مخلفات التاريخ لا على أنه خطاب مقابل، ورصد كيف أن الغرب هو دائما المكان المفترض لتمثيل أي حضور من الماضي، وأن حكاية التاريخ هي دائما حكاية الغرب. فاللاغرب يلعب دور الخارج أو دور الآخر الذي تخلق حدوده مكان الحداثة، فالمجتمعات غير الغربية من وجهة نظر هومي بابا هي اللامكان أو الأرض الخراب أو المجهولة التي لم يبدأ تاريخها بعد، وقياسا إليه تحدث القطيعة الزمنية للحداثة، فاللاغرب هو غياب متواصل أو هو هوامش وحواشي لا أكثر.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذه المرحلة وإلى طبيعة الاستخدام السياسي لمفهوم الاختلاف فيها أن هذا الاستخدام طور مفاهيم موازية وقضايا إشكالية أكد فيها على ما هو ثقافي واستدعاه بشدة، ومن هذه المفاهيم الفرعية المرتبطة بمفهوم الاختلاف نجد:

- مفهوم أو قضية تعدد الجماعات الثقافية radical multiculturalism حيث التأكيد على أن احترام الاختلافات والقوميات والأمم والثقافات أبعد من مجرد فكرة التسامح، فمن المهم التأكيد على أهمية الجماعات الثقافية والاجتماعية، وليس فقط الدفاع عن الحقوق المدنية، ولابد من الاعتراف السياسي الحقيقي من خلال وضع سياسات تترجم تعريف هذه الجماعات الذي أوجدته هي نفسها لذاتها وثقافتها. فالهوية الثقافية في المجتمع السياسي هي مسألة ثقافية وسياسية، وليست فقط سلوك يتسامح تجاهه أو يتم قبوله أو منعه دستوريا. وإن بروز سياسات الهوية والاختلاف وسياسات الاعتراف يدفع بالقول إلى أنه لا يكفي أن تعبر أية جماعة ثقافية قائمة على عرق أو جنس أو لغة أو دين فقط عن نفسها، ولكن لابد أن يفعل هذا التعبير سياسيا وأن تعمل المؤسسات السياسية بطريقة تعبر عن احترام الاختلافات الفردية والمجتمعية، فلا يكفي مجرد التعرف على هذه الاختلافات، وإنما الاعتراف الحقيقي والسياسي بها هو المطلوب.
- مفهوم أو قضية العضوية الثقافية والعضوية السياسية في النظرية الليبرالية الجديدة citizenship and cultural membership، ففي النظرية

الليبرالية الجديدة عند الاتجاه الديمقراطي الاجتماعي انصب الاهتمام على تأمين حريات المواطنين equal liberties، وليس على العضوية الثقافية/السياسية. ومن الجدير بالذكر أن الخطاب الليبرالي الغربي الجديد أكد على أن حريات الأفراد ورشادتهم وعقلانيتهم هي التي تساعد على مراجعة خططهم في الحياة والتي تستمد من طرق وأنماط مختلفة للعيش[١٥]. وأن السياق الليبرالي لابد وأن يدعم البنى الثقافية المختلفة حتى يتمكن الأفراد من أن يصبحوا أحرارا، وهنا تأخذ الليبرالية التجانس الثقافي للمجتمع كقضية مسلم بها ولا تحتاج لنقاش حتى في هذه المرحلة.

وفي ختام هذه المراحل الثلاث يمكن الإشارة إلى أن الخطاب الليبرالي الجديد، أو ما يعبر عنه أحيانا بالجدال ما بين الاتجاه الليبرالي والاتجاه المجتمعي، نظر إلى مفهوم الاختلاف -وهو ما يجمع الثقافي بالسياسي- من خلال وجهة نظر الليبراليين والذين يهتمون بالحقوق العامة التي يتوجب على مؤسسات الدولة احترامها ووجهة نظر أنصار الاتجاه المجتمعي الذين يهتمون بالواجبات الخاصة ضمن الجماعة الواحدة باعتبار أن المجتمع في رأيهم مكون من عدة جماعات أو مجتمعات فرعية، أي التزامات خاصة في مجتمعات خاصة.

فما يريده الليبراليون هو تحويل الهوية أو الموقف الخاص للجماعات الثقافية إلي استفتاء ومصادقة وقانون عام، وتصبح قابليته للانتهاك قائمة، ومن ثم يتحول هذا الانتهاك في النهاية إلى صراع ليس للدولة، وإنما للجماعات الثقافية. بل إن منهم من يجد أن وجود الفرد في داخل الجماعة الثقافية بخصوصياتها – وهو ما سبق الحديث عنه – يسبب له نوعا من الضغط والإكراه الاجتماعي والثقافي، وهنا يفضل البعض الخروج من الجماعة الثقافية التي ينتمي إليها.

استخلاصات نهائية

يتضح مما سبق أن النظرية الليبرالية الجديدة دعمت البناء الثقافي cultural structure وهو سياق اختيار الأفراد context of peoples choices لعضويتهم الثقافية،* وأهملت الثقافة culture وهي ناتج اختيارات الأفراد product of peoples choices المترتبة على هذا السياق. وقد اقتصرت فقط على السياق والثقافة الليبرالية كما هي قائمة في المجتمعات الديمقراطية وأكدت النظرية الليبرالية الجديدة على احترامها للآخر ولكن في هذا السياق الفكري والواقعي فقط. هذا مع الاعتقاد في إطار هذه النظرية الليبرالية الغربية الجديدة على اختلاف اتجاهاتها بأنه لا يوجد غير سياق ثقافي واحد عقلاني للاختيار الرشيد، أي بناء ثقافي واحد في المجتمع. ومن ثم تمت مصادرة أية أبنية ثقافية أخرى غير البناء الليبرالي وأي منتج آخر غير المنتج الثقافي للحداثة، أو على أقل تقدير الادعاء بعقلنة الاختيارات الثقافية الأخرى ليتم استيعابها أو تضمينها أو إقصاءها واستبعادها على حسب المصالح والأهداف الداخلية والخارجية للنظام السياسي الليبرالي وسياقه أو بنائه الثقافي.

ومن ثم فإن استخدام مفهوم الاختلاف في كل مرحلة من المراحل الثلاث السابق الإشارة إليها كان من خلال البناء الثقافي أو السياق الليبرالي لاختيار الأفراد لعضويتهم الثقافية، وأيضا من خلال آلية سياسية وعضوية سياسية تحكمها وتحددها بالأساس. في البداية استخدم مفهوم الاختلاف بلغة أو آلية حقوقية نفعية سياسية/ دستورية ثم اقتصادية ثم أخيرا ثقافية/ واجب الخصوصية.

ومن ثم نستطيع القول وبناء على ما سبق إنه وإذا كان من المفترض أن تكون العلاقة بين الثقافي والسياسي هي علاقة دائرية إلا أنه في الواقع قد حدث اختلال في هذه العلاقة نظرا لطغيان السياسي على الثقافي، وتوظيف الثقافي لأهداف السياسي -والذي يعترف ضمنيا بوجاهة الاقتراب الثقافي كمنهاجية للتحليل السياسي في الدوائر الأكاديمية والبحثية على الأقل. فضخامة الأطروحات الثقافية ووجاهتها وسماح السياق الليبرالي بها power of ideas كان على مستوى الأطروحات والمقولات النظرية فقط، فانفصل

الثقافي عن السياسي الذي طور أطروحاته ممارسة وفكرا، وتم تسييس المصالح الثقافية cultural interests مما انعكس بدوره على اختلال الموازين والمصالح.

ولا تختلف لغة الانفصام والتناقض في الخطاب الليبرالي الجديد عن القديم من حيث المناداة بالمساواة الأخلاقية بين البشر من ناحية والتفرقة السياسية والثقافية بينهم من ناحية أخرى، والمناداة باحترام حقوق الأفراد ثم احتقار طرق حياتهم ومعيشتهم، وأيضا المناداة برفض العنصرية وفي نفس الوقت ممارسة نوع من الهيمنة الثقافية. وتستمد هذه اللغة فلسفتها من أن البشر متساوون لأنهم يشتركون في طبيعة إنسانية واحدة، وحقيقة كونهم بشرا تقتضي حتما إخضاع طريقة حياتهم إلى نموذج عقلاني، وإلا فللآخرين الحق الشرعي في السيطرة عليهم وإخضاعهم بالقوة.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ما يطلق عليه الثقافة الديمقراطية الجديدة هو تكريس للميزة النسبية العرفية والأخلاقية للغرب ومنطقه الثقافي والسياسي القائم. وأن عودة الثقافي واستخدام مفهوم الاختلاف هو استخدام لضمان وتنظيم الرؤية الليبرالية للاختلافات الثقافية دون حلها، وليس من أجل مراجعة مفهوم السياسي ولا حتى مراجعة مفهوم الثقافة ذاته، وإنما هي عودة لإحراز تقدم غربي ليبرالي بمسميات وآليات جديدة لمفهوم الاختلاف وكيفية إدارة هذا الاختلاف والذي يستدعي ما هو ثقافي وما هو سياسي معا. وذلك من أجل تحقيق هدف الاستقرار والمصلحة والقوة والتعاون بين الأفراد الغربيين والآخر الثقافي غير الغربي ولكن في ظل القيم الديمقراطية الدستورية للإقناع العقلاني وبشروط ومسلمات وقيم المنظور المعرفي الليبرالي الغربي. والثقافة هنا ما هي إلا مساحة لفهم الغرب لنفسه ولآخرين مرتبطين بالغرب، ولا يهمه الآخر الثقافي أو المختلف خارج المجتمعات الغربية إلا على سبيل الفضول الأكاديمي (كعلم الأنثروبولوجيا ودراسات الاستشراق) أو على سبيل الدعاوى السياسية أو التوظيف السياسي للدعاوى الأكاديمية والعلمية كصدام أو صراع الحضارات، ونهاية التاريخ، ولماذا يكرهوننا، الخ...

ومن المهم أيضا في هذا الإطار توضيح أن اكتساب الفرد لهوية ثقافية ما غير كاف، فالمهم هو كيف ينخرط الفرد اجتماعيا بهذه الهوية، وهل هذا الانخراط سيضعف

هذه الهوية أم سيعززها. وإذا كان السياق المجتمعي ككل يرحب بتشكيل الهويات والانتماءات الخاصة والأصلية؛ فإن هذا سيدفع باتجاه إيجابي وهنا سيستطيع الفرد التمييز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي في داخل الهوية الثقافية الخاصة بدلا من الاشتباك خارجها فقط.

وفي ضوء ما سبق فإن السبب الأساسي للحفاظ على التمييز بين السياسي وبين الثقافي في هذا الإطار المفاهيمي –حيث السياسي هو الخطاب السلطوي لإدارة الاختلاف authoritative discourse of difference من أجل تنظيم المجتمع السياسي وتحقيق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي فيه organization of political community، والثقافي هو البناء أو سياق اختيارات هذا الاختلاف أو هذه الاختلافات الثقافية وأيضا نمط الحياة الناتج عن هذا الاختيار وهذه العضوية الثقافية، نقول أن السبب الأساسي للحفاظ على هذا التمييز هو لضمان أن الاجتماعي – ومن ثم الثقافي– لن يصبح السياسي. ومن ثم يصبح تعزيز المواطنة أو العضوية السياسية له الأولوية على تعزيز الإنسان بعضويته الثقافية والاجتماعية، وعلى أفضل تقدير تتولد محاولة لإيجاد صيغ مجتمعية مشتركة للعضوية السياسية من خلال التطوير والتجديد لآليات إجرائية ذات بعد أخلاقي وقيمي كالحوار والتفاوض والإجماع المشترك والخير المشترك للمساعدة على اتخاذ القرارات السياسية.

وما نخلص إليه هنا هو أن جميع المنظرين السياسيين – كما يؤكد الكثير من الباحثين[١٦] – أصبحوا سواء مقتنعين أو مجبرين على إدخال أو الأخذ في الاعتبار مفهوم الثقافة أو ما هو ثقافي as constructed meaning من أجل مواصلة ومتابعة وتعزيز التفكير النقدي لليبرالية والديمقراطية. وقد بدأت النظرية السياسية الليبرالية الجديدة في الترويج والتأكيد على أن متطلبات مفاهيم العدالة والإنصاف والحرية والمواطنة والمساواة والمجتمع السياسي وغيرها، تتطلب جميعها احترام الاختلاف المتفق عليه أو الذي يفهم ضمنا باعتباره بمثابة هوية ثقافية. وبالرغم من تأخر هذا الاهتمام إلا أن الكثير من منظري علم السياسة يعتقدون أن الثقافة الآن أصبحت فعليا وواقعيا هي المصطلح الفني وأحيانا الماكر في علم السياسة. وأصبحت الثقافة هي المفهوم الذي شابه في ظهوره

مفهوم العقل والمنطق فأصبحت مفهوما شارحا meta-concept يفوق كل المفاهيم الأخرى ويفسرها ويتابع مجادلاتها ونقاشاتها ويعكس تحولاتها المجتمعية وما طرأ من تغيرات على أساليب تفكيرها وتحليلها منذ ظهور الخطاب الليبرالي بدءا من مفهوم الحرية مرورا بالمساواة ثم الثورة ثم العدالة وأخيرا ما هو عابر أو متخطي الجنسية supranational.

وأخيرا وليس بآخر يبقى التساؤل المحوري والملح: ما هو مصير ثقافتنا وخطابنا نحن الخطاب السياسي العربي الإسلامي خارج تخوم الخطاب الليبرالي سواء صححت الليبرالية مسارها التاريخي والفلسفي والمنطقي وقواعدها السياسية والثقافية وتخلصت من أحاديتها في الداخل والخارج أم ظلت لا تؤمن بالتعددية الأصيلة والتاريخية والمساواة المطلقة في الواجبات والحقوق للآخر المختلف -أفرادا وشعوبا وثقافات- سواء داخل الكيان الليبرالي أو خارج أسوار القلاع الليبرالية؟!

هوامش الدراسة

---

[1] في عام ١٩٧٣ كتب C. Geertz يقول أن الثقافة هي شبكة معقدة من الدلالات التي تمنح للسلوك ولخطب الفاعلين الحس العام ومن ثم تبحث عما يمكن كشفه من الحياة الاجتماعية انطلاقا أو اعتمادا على الحدس وليس عبر العلاقات السببية. ويرى أن تحليل الثقافة أو الأنظمة الرمزية ليس علوما تجريبية تبحث عن قوانين بل هو علوم تأويلية تبحث عن دلالات، وأن الثقافة هي نص والمجتمع هو نص text، ومن ثم يجب قبول الشروط ذات الطبيعة الجزئية غير الكاملة للتحليل الثقافي. وتبدأ قصة التحول الثقافي في الأكاديميا الغربية من التحول من المنظور الوضعي الذي ساد حتى ستينيات القرن العشرين إلى المنظور التأويلي أو التفسيري والذي ظهر منذ السبعينيات، وهو يرفض ربط السلوك بقوانين حتمية أو سببية، والتحول من اكتشاف القوانين إلى تفسير وتأويل المعاني المتصورة أو التي تشكل السلوك الإنساني والواقع الاجتماعي constructions of meanings/constructed meanings . لمزيد من التفاصيل أنظر: Geertz C., Bali: interprétation d'une culture, Paris, Gallimard,1983. وأيضا: Geertz C., Savoir Local, savoir globale: les lieux du savoir. Paris P.U.F., 1986. وانظر أيضا: Geertz C., Introduction l'architexte, Paris, Seuil, 1979. وانظر في هذا أيضا:

Ball, T., Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

Ball, T. and Others (eds.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989.

Connolly, W. E., The Terms of Political Discourse, Oxford, Martin Robertson, 1983.

Roth, P.A., Meaning Method in the Social Science, Ithaca, Cornell Univ.Press, 1987

Tully, James (ed.), Meaning and Context: Q. Skinner and his Critics, London Polity Press, 1988.

Williams, Raymond, Key Words: A Vocabulary of Culture and Society, U.K., Fontana Press, 1983.

كما أن العلاقة بين الثقافي والسياسي تدخل تحت مشكلة إبستمولوجية (معرفية) أكبر وهي مشكلة العلوم الإنسانية ومدى افتقادها للإحكام المنطقي نظرا لتشابك إطارها الثقافي مع صميم محتواها المعرفي مقارنة بالعلوم الطبيعية والاستقلالية التامة لمحتواها المعرفي عن كل حيثيات السياق الحضاري والإطار الثقافي. وهنا يري البعض أن العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدودها

المنطقية كانت فريسة لتأثيرات العوامل الثقافية التي تتراوح بين الأيديولوجية الحضارية كحد أقصى من ناحية وبين الحس المشترك كحد أدنى من ناحية أخرى.. انظر لمزيد من التفاصيل:
يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.
صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.
صلاح قنصوة، في فلسفة العلوم الاجتماعية، القاهرة،الأنجلو المصرية، ١٩٨٧.
علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية: دراسة في فلسفة العلم، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
Margolis, Joseph, Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences, Oxford, Basil Blackwell,1987.
بينما يرى البعض الآخر أن الاهتمام بالدراسات الثقافية أو دراسة الثقافات cultural studies أعاد النظر في التراث التقليدي للعلوم الاجتماعية والافتراض الضمني ان العلوم الطبيعية هي أكثر منطقية وعلمية. وعليه أصبح الآن علماء الطبيعة يتحدثون عن تاريخية المعرفة بالطبيعة ودارسين الآداب يتحدثون عن النظرية والنمذجة إلا أنه دائما ما تثور قضية الحدود الفاصلة بين هذه الثقافات الطبيعية والاجتماعية والإنسانية من جهة وإضافة أجندة جديدة للموضوعات البحثية من جهة أخرى.. انظر لمزيد من التفاصيل:
Immanuel Wallerstein, Open the social sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, Stanford, Stanford University Press, 1996.
وانظر ترجمة وعرض لهذا التقرير في: خلدون حسن النقيب، دعوة إلى إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية – خلاصة تقرير هيئة كولبنكيان الدولية، مجلة عالم الفكر، العدد ٣، المجلد ٢٩، مارس ٢٠٠١، ص ص ٢٩٣-٣٠٢.

[2] انظر لمزيد من التفاصيل:
Arrington, A. L., H. J. Glock (eds.), Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context, London, Routledge, 1991.
Wittgenstein, L., Tractatus logico – Philosophicus Suivie de: Investigations Philosophiques, Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

[3] Ossipow W., Les coups symboliques dans la forme de vie libérale, Revue Suisse de Sociologie, N. 1, 1988, pp. 19-32.

[4] انظر:

Morris R., and Brown D., Critical Theory and Methodology, London, Sage Publications, 1994.
Horkheimer M., Critical theory: selected essays, Trans. By M. J. O'Connell, New York, Herder and Herder, 1972.

[5] Centre d'Études Transdisciplinaires Sociologie, Anthropologie, Politique CETASP 1979

[6] Foucault M., What is enlightenment?, In: P. Rabinow et W. Sullivan (eds.), Interpretive social science: a second look, Berkeley, University of California Press, 1987.

[7] Scott D., Culture in political theory, Political Theory, Vol. 31, N. 1, February 2003, pp. 92-97.

[8] من أهم المفكرين في هذا الاتجاه هو J. Tully - في كتابه Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity وقد صدر في عام ١٩٩٥ - وواجه فيه Tully بقوة الطموح المزدوج للأفراد وهو أن تكون حرا to be free وأن تكون ذا جذور وأصول وانتماء to be rooted بدون القبول بتسوية أو حل وسط سواء من قبل الثقافة العالمية أو الثقافة الوطنية either to universalism or nativism. ورفض "Tully" البدء بالليبرالية الديمقراطية فهي أيضا ثقافة لها تاريخها وخصوصيتها ولها أيضا هيمنتها وسلطتها، لذا فهو يستخدم قصة الثقافة culture story وليس السردية السلطوية لتاريخ الليبرالية. انظر لمزيد من التفاصيل:

Ibid, pp. 97-103.

[9] Ibid

[10] ا نظر لمزيد من التفاصيل:

Kompridis Nikolas, Normativizing hybridity/neutralizing culture, political Theory, Vol. 3, No. 3, June 2005, pp. 318-343.

[11] Ibid

[12] من أهم المنظرين السياسيين الذين عبروا عن هذا الاستخدام Benhabib S. في كتابها "The claims of culture" والذي صدر عام ٢٠٠٢. وأيضا أعمال Habermas J.، انظر لمزيد من التفاصيل:

Ibid.

[13] انظر لمزيد من التفاصيل:

Etzioni, A., Contemporary Liberals, Communitarians, and Individual Societies, in: A. Etzioni (ed.), Socio–Economic Toward a New Synthesis, NewYork, Mesharpe Inc., 1991.

______, The Spirit of Community, Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda, New York, Crown Publishers Inc., 1983.

Kymlicka, W., Contemporary Political Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 1990.

__________, Justice in Political Philosophy, Edward Elgar Publishing Limited, U.K., 1992.

__________, Liberalism, Community and Culture, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Mulhall, S., and, Adam Swift, Liberals and Communitarians, U.K., Blackwell Publishers, 1996.

Taylor C.________, Sources of the Self, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989.

_______, Quiproquos et Malentendus: Le Débat communitariens – Libéraux, In: A. Bertin, P. Da Silveira, H. Pourtois, (eds.), Libéraux et communitariens, Paris, P.U.F., 1997.

Walzer, M., Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, Oxford, Blackwell, 1983.

[14] انظر لمزيد من التفاصيل:

Bhaba Homi, The Location of culture, London, Rouledge, 1995.

[15] انظر لمزيد من التفاصيل:

J Rawls ________, Théorie de la Justice, Trad. Par: C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

_______, Justice et Démocratie, Paris, Seuil, 1993.

_______, Le Droit des Gens, Trad., B. Grillarme, Paris, Eds., Esprit, 1996.

[16] انظر على سبيل المثال:

Scott D., Op.cit..

بين الحداثة وما بعد الحداثة: صعود الاهتمام بالبعد الثقافي*

د.هبة رؤوف**

إن مسألة السياسي والثقافي تقع في خريطة واسعة جداً، وسوف أقوم بالبناء على ما قالته د.أميمة، بل سأبنى عليه وأقعده (أبنى تحته). ومن هنا أبدأ بعدد من الملاحظات الأولية:

إن العلاقة بين السياسي والثقافي علاقة شديدة التعقيد، ويواجه التنظير السياسي – من داخل النظرية السياسية- الآن صعوبة بالغة ترتبط في جانب كبير منها بهذه العلاقة.. وفي ظل العودة –ولو لم يتم الإعلان عنها- إلى مفهوم الـــhumanity في العلوم الاجتماعية حيث تتداخل التخصصات والمجالات والعلوم، ويصير السؤال الحقيقي هو: إذا أردنا فهم العلاقة بين الثقافي والسياسي، فأين نقرأ وأين نبحث؟ هل نقرأ في نظرية الثقافة أم النظرية النقدية أم النظرية السياسية، فنبحث –على سبيل المثال- في المجلات التي كتبت في النظرية السياسية Political theory في آخر أربعة عقود عن تطور العلاقة بين الثقافي والسياسي؟ أين الخريطة التي من خلالها نهتدي لتطور هذه العلاقة وتحولاتها؟

إن خريطة العلوم الاجتماعية كلها أصبح من الصعب رسم ملامحها أو تغطيتها قاطبة.. وأتصور أن السبب في هذا هو **فكرة الحداثة**، وهنا ألتقط الخيط الذي تكلمت عنه د. أميمة، فالإشكالية في النهاية تدور كلها حول الحداثة، وآخر ما انتهت إليه د.أميمة هو الحديث عن الخطاب السلطوي للاختلاف، والحديث فعليا عن الدولة. فالأزمة تتلخص فى محاولة الدولة القومية –في عصر انفرط فيه عقدها وتزعزعت فيه الأسس الفلسفية التي تأسست عليها- أن تحكم سيطرتها، وعندما وجدت أن الثقافة ظاهرة تتحدى هذه السيطرة، **اعتبرت أن التعددية الثقافية ضد منطق القومية فلسفياً.**

والدولة طوال الوقت تلعب كفاعل لكي تدير الاختلاف ولتفرض السيطرة، ولكن الدول في الوقت ذاته تتحول إلى كيانات والكيانات تتصارع مع بعضها البعض، وتتقاطع وتندمج مع مفاهيم أخرى، فهناك خريطة من المفاهيم، مساحتها الدلالية ومعانيها تتحرك

* النص المفرغ للمحاضرة التي ألقيت ضمن محاضرات الجلسة الثانية من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، جلسة نوفمبر ٢٠٠٨

** د. هبة رؤوف، مدرس العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

طوال الوقت، فتهيمن على بعضها البعض، وتنزع مساحات من بعضها البعض، وتفتح خرائطها على بعضها البعض، أو تغلق على نفسها وتمنع دخول أحد إليها. وتحدثت د. أميمة عن أن الدولة كآلة واختراع مؤسسي، والدولة كمفهوم حديث، تفعل كل هذا بالتوازي.

وكما تعلمنا على يد أساتذتنا فى الفكر السياسي والنظرية السياسية في الكلية، لم يكن لدى الفكر السياسي مشكلة مع الثقافة بدءاً من أفلاطون ومروراً بالحضارات والعصور والمدارس الفكرية المختلفة. فمن قراءة أفلاطون، وقراءة حوارات سقراط، وقراءة مفهوم أرسطو عن السياسة، وقراءة الجدل الذي تأثر بهذا النقاش في داخل الفكر المسيحي في كتابات سانت أوجستين وتوماس الأكويني وغيرهما، يتضح أن هناك -ومن قرون- علاقة بين الفلسفي والديني أو بين العقلاني الرشيد والثقافي. فطوال الوقت كان لدينا إدراك أن الثقافة مهمة، وأن الإنسان متعدد الأبعاد وليس ذي بُعد واحد. لكن جاءت الحداثة وقلبت الموازين، وأوجدت الإنسان ذي البعد الواحد.

وهناك <u>عناصر أساسية</u> يستدعيها **تحليل العلاقة بين الدولة والثقافة:**

- **<u>أولا، العلمنة:</u>** وأعتقد أن الحديث عن الثقافة لا ينفك عن الحديث عن الدين، فنفس النظرية الليبرالية الغربية -التي كانت تتحدث عن العلمنة- سعت إلى أن ترشد وتؤسس، ولم تترك أمورا -بطبيعتها متغيرة ومركبة ومعقدة مثل الهوية- بدون سيطرة، وأدواتها في ذلك كانت هي بالأساس الفصل بين ما يخلق الثقافة وما يؤثر عليها -سواء أكان البناء التحتاني، مثل الأسرة؛ فقد أخذت العلمنة من كل الوحدات الاجتماعية أدوارها ومأسستها معها، أو كانت كيانات مرتبطة بالعقائد مثل الكنيسة في الحالة الغربية، والتي فصلتها العلمنة عن السياسة وخلقت فكرة المواطنة كفكرة عملية بديلة (ولنا فيما يخص فكرة المواطنة مطالب خاصة، أولها تطبيق القانون واحترامه وأن نكون مواطنين في دولنا). من ثم فإن مصفوفة العلمنة تقوم بعمل تحجيم للدين كعنصر ثقافي، فلا توجد ثقافة بدون دين، لأن العنصرين متداخلان مع بعضهما البعض. ومتى حجمت الثقافة، اختفت أهم قوة يمكن أن تعطل هيمنة الدولة؛ وهي الدين بكل ما يحمله من قيم ومعتقدات غيبية.

والحديث عن العلمنة يثير مسائل عدة، من بينها مسألة الفردية؛ فالثقافة هي منتج جماعي، وليست منتجا فرديا.

مسألة أخرى يثيرها الحديث عن العلمنة **هي مسألة الآنية**؛ بمعنى (الـ هنا والآن) الموجودة في العلمنة، فالعلمنة ليست الدولة فقط، وإنما العلمنة هي أيضاً تصور للزمن والتاريخ والثقافة، فهي بطبيعتها تاريخانية ومتراكمة.

كما تثور في صدد الحديث عن العلمنة **مسألة القومية**؛ فالجمعية (الـ Collectivity) الخاصة بالقومية ليست Collectivity تخلق ثقافة واضحة الأهداف وتخلق جماعة لها تصور معين على الأرض.

وتثور في هذا السياق أيضا **مسألة العقلانية**، فالثقافة لها بُعد يرتبط بالعواطف emotion، بعد يرتبط بالإنسان، من هنا تثور مسألة العقلانية. وهي مسألة ترتبط بما ذكرته د.أميمة من حديث عن القاعدي –المفترض أن يكون قانونيا– وعن التعاقدي. ولقد نشأت نظريات بخصوص هذه المسألة، وكل النظريات في بدايتها لم تكن تريد أن تصل لنقطة **سلطوية خطاب الاختلاف**، لكن الواقع هو أن السلطة تسيطر على خطاب الاختلاف أو ما يسمى "الاحتفال الكرنفالي بالثقافة". فلا يوجد مانع من إظهار مظاهر الاحتفالات مثل صلاة العيد للمسلمين، والمطاعم، فهذا الأمر يُعد ثقافة كرنفالية لطيفة، ولكن مجرد إعادة تأسيس القواعد القانونية على منظومات ثقافية معينة لها تصور خاص عن معنى حقوق الفرد، وعن كيف تخلق الدولة من non-nation وليس من شعب واحد، وتأخذ في الاعتبار البعد التعددي Multi-Cultural Dimension، فهذا ما لا يكون مسموحا به.

صحيح هناك أخذ ورد ومحاولة للتكيف ولتضمين الناس واستيعابهم، ولكن في النهاية الدولة لا تنتظر طويلاً، فهي دولة حداثية، تسير في بعض الأحيان في طريق الاحتفالات، لكنها بعد ذلك تعود مرة أخرى لعادتها، وتكشف عن أنيابها. هذا على الرغم من أن هناك بالتأكيد صعوبة في التراجع بعد قطع شوط في مسائل التضمين والتكيف والتصالح وسياسات الاختلاف والديمقراطية وسياسات العرض ولغة التفاوض نحو عقد اجتماعي جديد، إلخ.. فمن الصعب –بعد نشر الأفكار "المساواتية" أن يتم نفيها والتراجع عنها. وقد يستمر الخطاب موجوداً، على الرغم من أن ما تفعله الدولة قد يكون معارضاً لهذا الخطاب.

ولا أعتقد أنه من الصحيح القول بأن قوانين الإرهاب هي مجرد نتيجة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر، فقوانين الإرهاب كانت تمثل مناسبة سعيدة للدولة. وتركنا هذا

كله أمام خريطة بها مفارقات ومتاهات؛ بها حركة الدولة نحو الهيمنة، والتى أثرت فيها العولمة، وبها مبررات استندت إليها الدولة -مثل مبرر الإرهاب- لاستعادة حيويتها، وبها حركة الأفكار التي تبدو أسبق من الواقع، وأحياناً ما تتقدم عليه، لكن يعود واقع الدولة القومية ليجرها للخلف.

- ثانيا، العنصر الثاني هو عنصر المساحات-المدن: فالحداثة ليست فقط هيمنة ومعاداة تاريخ، وليست فردية ولا آنية ولا معاداة للقومية والتعددية الثقافية فحسب، ولا هي مجرد معاداة للولاءات المختلفة التي تحدثت عنها د. أميمة، وليست الحداثة هي فقط العقلانية في مواجهة جوانب مختلفة من الشعور الإنساني العاطفي، فقد كانت الحداثة مرتبطة بنظام اقتصادي قائم على التصنيع في بداياته وعلى تحول لقطاعات اقتصادية عن الصناعة القديمة، ومرتبطة بالحديث عن التحضر، فكانت الدولة الحديثة هي "الدولة التي يتحرر فيها الناس"، أو كما قال ماكس فيبر "هواء المدينة يحرر"، فمجرد انتقال الفرد إلى المدينة يجعله يتحرر، حيث يترك الكنيسة المحلية والتقاليد والزمن ويبدأ بداية جديدة.

من هنا نجد أن جون رولز قد كتب عن التحرير السياسي Political Liberalization من يأسه من التحرير الاقتصادي Economic Liberalization وفشله في التوفيق بين العدالة والسياسة، ولذا ترك العدالة جانباً، وقرر المحافظة على المواطنة، ورأى أنه يمكن إقامة الديمقراطية التي تؤدى إلى حل المشكلات الرأسمالية، ولكن دون حل الرأسمالية ذاتها.

وأعتقد أن الجدل في تفاوته -وفق ما تحدثت عنه د.أميمة- يعد في الحقيقة بشكل أو بآخر نوعا من التنظير غير المباشر للدولة الرأسمالية، والتي فرضت على النظرية السياسية وعلى المفاهيم Concepts حدودا Limitation. ولذا كتبت مقالات عدة أطالب فيه مطالبة بتوسيع المفاهيم، ولكن هناك مشكلة وأزمة قوية في أن النظرية السياسية نهضت في المجال الليبرالي على مفهومMethodological Nationalism ، تتراوح فيه. حتى هابرماس عاد للحديث عن الدولة مرة أخرى. والاتحاد الأوروبي ذاته قام على دستور علماني، وقد طالبت فرنسا بعدم ذكر الدين في الدستور الأوروبي، لأنه من إشكاليات الثقافة. وكثير من الكتابات ترى أنه لا يوجد شيء يسمى European citizenship بالمعنى النظري، ولكن فقط بالمعنى الإجرائى والاقتصادي، والأوقع هو

الحديث عن Euopean Identity، حتى أن هناك من توقع عدم استمرار الاتحاد الاوروبي طويلاً.

ولو انتقلنا من خريطة الحداثة إلى النظريات المختلفة التى تحدث عنها من قبل في هذا السمينار أ.د.أحمد زايد وأ.د.كمال المنوفى وأ.د.أميمة عبود وغيرهم، لوجدنا أن هذه النظريات تمثل اقترابات مختلفة من الثقافة؛ الثقافة كصيرورة، والثقافة مرتبطة بالشخص، والثقافة بالمعنى البنيوي –أي الأبنية التي تخلق الثقافة وتستوعبها وتغيرها مثل أبنية التنشئة والدولة وثقافة المواطنة، وعلاقة البنية بالثقافة كمجال للمعاني، وكذلك البعد التفاعلي للثقافة –أي بالتركيز على أن الثقافة هى تفاعل بين فاعلين مختلفين ووحدات اجتماعية مختلفة، والثقافة والتراتبية، وثقافة الطبقة والنخبة، وثقافة الإثنية، وثقافة الجندر، أيضاً نظريات الهوية والدولة وعلاقة الدولة بالكيانات الموجودة داخلها. وهو الأمر الذي يضيف إلى صعوبة رسم الخريطة للعلاقة بين السياسي والثقافي.

وأخيراً، ما يسبب لنا تشويشا وغموضا في استيعاب العلاقة بين السياسي والثقافي، هو أن الثقافة والمؤسسة شهدتا نقلة مع تطور إدارة الأعمال business administration، حيث طرحت الإدارة كبديل عن المؤسسات، وتغيرت الثقافة إلى ثقافة المؤسسات، وتم إعطاء المساحة للقول بأن المؤسسات يجب أن يكون لها ثقافة بعد أن كانت المؤسسات هى قمة الرشد والعقلانية.

خلاصة القول، هناك عدة أسباب نقلت الخريطة الحداثية إلي مستوى جديد من الجدل، وخلقت مجالات للاهتمام وموضوعات للنقاش مرتبطة بالثقافة، مثل التعددية الثقافية والهوية الأوروبية، فالثقافة هي في الحقيقة خلق معان، ويعتمد هذا الخلق على الاشتراك والزمن والتفاوض.

فالجدل حول التعددية الثقافية أمر مهم، وهو يُعد تحديا للقومية والآنية. كذلك نجد الثقافة تنبش مرة أخرى فى التاريخ، وتحاول أن تبحث لنفسها عن ذاكرة تم كتمها نتيجة للحروب في الدول القومية أو مناهج تدريس الدولة القومية، من هنا نجد السكان الأصليين قد بدأوا في البحث عن المعاني والمفاهيم ويقومون بعمليات توثيق، وبالتالي أصبحنا نتحدث عن عودة الذاكرة للثقافة.

كذلك فإن تنامي التكنولوجيا يعد من الأمور التي أثرت على تعامل الإنسان مع فكرة الثقافة. فكم من لغات أحياها استخدام الإنترنت.

والعولمة غيرت من مساحات المدن، ليس فقط مدن الدول، ولكن المدن أصبحت Cosmopolitan، وهو الأمر الواقع الذي تقاطع مع النظرية الديمقراطية التي تحاول أن تقيم نظاما ديموقراطيا تكون الليبرالية فيه أداة، فالديمقراطية التمثيلية أصبحت تواجه مشكلة وجود أشخاص غير ممثلين. فالمدن هي الأساس في الديمقراطية، وبتغير المدن أصبحت الديمقراطية تستدعي فكرة الثقافة بدرجة كبيرة، وحاولت لم شتات ثقافات متفرقة ليس لها مكان في الواقع.

إن موضوع هذا السمينار هام، ويحتاج إلى المزيد من المساهمات، ونحن بحاجة إلى الانتقال من نظريات معاداة الثقافة (النظر للثقافة بعين التحفظ) ونظريات التنمية إلى إدراك أهمية الثقافة في كل فروع التخصص بدءا من دراسات الأقاليم، مرورا بالأفرع المختلفة للعلوم السياسية، وصولاً إلى العلاقات الدولية، فالبعد الثقافي والديني فيها يشهد عودة بقوة. والدرس المستفاد هو ضرورة وحتمية العودة إلى فكرة الإنسانيات وتكامل العلوم وتكامل المناهج في المنظورات الاجتماعية والسياسية، وأهمية إعادة تأويل هذه المنظورات وإعادة تقييم ما حققناه في ظل الحداثة.

التعقيب

أ.د. السيد غانم*

دائماً الغرب يطرح لنا نظريات تملأ المجلات التى تقرأ والإنترنت، ولا نجد أمريكيا أو بريطانيا أو فرنسيا يطبقها أو يدرسها فى محفله لأبنائه، وهذه هى المشكلة الحقيقة. وبعد الحديث عن التنمية والتخلف انتقلنا للحديث عن مسائل الثقافة، وهذا حدث عندما انتقلنا من بلادنا لبلادهم. ففي البداية كان الحديث عن نظريات التنمية والتخلف الاقتصادى والاجتماعى، ولكن لما تغلغلنا فيهم أصبحنا متخلفين. ومن ثم لابد أن ننتبه إلى ما وراء الحديث عن التيار الثقافى والاختلاف الثقافى، لأن هذا البُعد وراءه سلبية دنيئة ووقحة وغايتها التلاعب بالشعوب، ولذلك لا يعدم هؤلاء الناس من الرجوع إلى عصر الاستعمار.. فمن الذى جاء بثقافة الاستعمار لحل مشكلات اليوم؟ من الذى تحدث وأوضح أن التطور فى هذا العالم غير دائرى؟ ومن الذى قال أن التطور خطأ؟

ما أريد أن أقوله هو التنبيه لمسائل أساسية: لو نظرنا لنظرية العدالة التى طرحت فى الغرب، سوف نجد أن لها ثلاثة أنصار هم رولز ونوزيك ودوركن. إثنان منهم كتبوا للأمريكيين، وواحد فقط كتب لنا. فلم يستهلك رولز أبداً فى المجتمع الأمريكى، وإنما نوزيك ودوركن هما اللذان تم توظيفهما فى المجتمع الأمريكى. لكن جون رولز صدر للعالم –ليتحداهم– أفكاره عن الليبرالية الجديدة ولكى يخرج لنا بنظرية يسبب بها متاهة وغموض فى إطار التعددية الليبرالية الخاصة بأمريكا؛ فلا يوجد أمر متفق عليه فى المجتمع، ويجب أن تقبلوا كل اختلاف. وقوة أمريكا بالفعل ليست فى الاختلاف، وإنما قوتهم فى وضع خط إجبارى للجميع؛ فاختلفوا فى مسائلكم المحلية فى طريق الأكل والشرب، إنما سياستنا واحدة، وهذا ما جسده نوزيك ودوركن.

ولو نظرنا لنظرية العدالة سوف نجد أنها قد طرحت ثلاث أطروحات:

* طرح سياسي لإنهاء الآخرين.
* طرح تصوري للمجتمع كمجتمع تعاقدى عند نوزيك.
* ثم طرح إجراءات ووسائل.

فالفكرة عند المدرسة السلوكية، التى قالت أن العلوم كلها تخلو من القيم، أن ليس هناك مجالا للثقافة. وعندها أدرك ديفيد إيستون ١٩٦٨ أن هذا الأمر جعل الحقائق غير

---

* أ.د. السيد غانم، أستاذ النظرية السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والرئيس الأسبق لقسم العلوم السياسية

مرتبطة بالواقع السياسي. ولقد طالبوا بالدخول فى هذا الجزء، ولكنهم وجدوا أن هذا الجزء قد يلفت النظر إلى التنوع الذى يوجد عندهم، فقالوا إن هذا التنوع غلط وأنه ليس التنوع السليم، ولابد من البحث عن الاندماج، فأصبحت قضية الثقافة بالنسبة لهم قضية تنوع داخلى وتمايز، وبالنسبة لنا قضية اندماج وبدأوا يصدروا لنا نظرية الاندماج فى إطار الثقافة والممارسة، فهم يطورون لأنفسهم شيئا ولنا شيء آخر.

ومن ثم عندما نتحدث اليوم عن الدولة (دولة القواعد)، دولة التعاقد، دولتهم، فماذا هم وماذا نحن؟! إننا دول عديمة القاعدة، وهذه هى القاعدة الأساسية. وهم يتحدثون عن التعاقد والخروج عن العقد ليس فقط فى المسائل المدنية، وإنما فى المسائل السياسية أيضاً، ومن ثم يقولون لنا: تنحوا أنتم إلى الوراء، ويجب أن تضعوا أنفسكم فى إطار القوالب التى نريدها لكم، ولا تتحركوا حتى يؤذن لكم!

والآن عندما نتحدث عن الثقافة، نتحدث عن ثقافة هذا المجتمع فى هذا الوقت وفى هذا المكان. ولا أحد يستطيع أن يتحدث عن الثقافة بأكثر من هذا، إلا فى حالة الثقافة كنظام والثقافة كمجموعة أفكار، فهذا هو الجانب الوحيد الذى يمكننا الحديث عنه. فنتحدث عن الثقافة الإسلامية والثقافة العربية فى كل الدول الإسلامية كنظام ومجموعة من الأفكار المحورية، ولكن الثقافة هنا، وفى هذه الساعة، وفى هذا المكان. وذلك لأن الثقافة تتحول إلى مستويات أقل؛ تتحول إلى ممارسة، فلابد أن ندرك هذا. ذلك لأن الثقافة ليست فقط من يكتب فى الكتب، وإنما نمط الحياة والمأكل والمشرب والملبس كلها تعبيرات عن الثقافة، فالثقافة ليست مجرد الأفكار المكتوبة، وأخطر ما ينال به من ثقافتنا هو الأشياء المادية التى تحملها الثقافة، ولذلك ما نراه اليوم من تأثير.

إذا كان الغرب يطرح لنا أفكار ما بعد الحداثة، فهى أفكار لا تثار فى محافلهم العلمية التى لا نحضرها، لا يحوي American Science Review مقالة دراسية عن هذا، مجرد تعليقات. فلنبحث عن المجلات الأساسية وما يطرح فيها من قضايا. ولذا علينا أن نلتفت إلى أن هناك نوعين من الخطاب بالنسبة للثقافة السياسية؛ خطاب موجه إلى الداخل وخطاب موجه إلى الخارج، خطاب موجه إلى المجتمع البريطانى والأمريكى والفرنسى، وخطاب آخر موجه إلى المجتمع الفرنسى المغربى، وخطاب موجه إلى العرب وإلى العالم الخارجى، إلخ.. فلابد من الانتباه إلى مسألة الثقافة لأنها شرك كبير.

ولا ننكر أن التيار المجتمعى communitarian يحاول أن يحل مشاكل مجتمعه بنا، فيطالب بمجموعة من القيم الإسلامية ينقلها لحل مشكلات المجتمع الغربى، صحيح أنهم لم يصرحوا من أين يأتوا بها، ولكن الواعى يدرك هذا. وهذا التيار يضرب فيه الكثير من كل ناحية بعكس باقى التيارات الأخرى التى تشق طريقها، فكان هذا التيار دوماً عرضة للانتقادات كثيراً والتشوية.

لنعود لمشكلتنا الأساسية، وهى وفقاً لما طرحته د. هبة رؤوف: **أين نحن؟!** فعندما نقرأ علينا أن نقرأ ما يكتب للناس أنفسهم، وما يكتب لأبناء البلد، فهناك مقالات تكتب ولا توزع خصيصاً فى بلدانهم. وكثير من المواقع يكون مرماها سياسياً وتكون موجهة لنا وعلينا أن نتجنبها. **والأهم من هذا هو البحث فى تراثنا؛ ما هي علاقة الثقافى والسياسي بتراثنا، وهل انفصلت هذه العلاقة؟!** فلدينا من الأدبيات والكتابات التى تجعلنا أعلى منهم هامة وقيمة، لأن هذه القضية متروكة من زمان، ولكنها موضع بحث وتدقيق من زمان وفى تراثنا منذ القدم -من أول أدب المعلم- نلتفت إلى الثقافة ووضع القيم وقضية العلاقات وكيفية تنظيمها.

فيجب أن نبدأ بدراسة القضية فى ميراثنا.. ما هى الخريطة؟ فالخريطة هى قيم يجب أن تكون خاصة بنا، نظم يجب أن تكون خاصة بنا، لا أساليب مختلطة من هنا وهناك، وممارسات كلٍ على حسب هواه. فيجب علينا أن نأخذ من الغرب الممارسات والأساليب التى تنفعنا فقط ونوظفها، ولكن عندما نقف عند القيمة والنظام الذى يحكم القيمة، لابد أن نقف وإلا سوف نهدم أنفسنا ككيان وهذا هو الأساس هو أن **قضية الثقافة محورها (أنا) لا أحد يدرس ثقافة أحد، الكل يدرس ثقافة (أنا وهو)، فالثقافة هى البعد الذاتى للوجود الموضوعى للإنسان سواء كإنسان أو فى سياق أصغر أو فى سياق أكبر،** فالثقافة بُعد ذاتي للإنسان موجود دائما، ومن ثم يجب أن نفكر دائماً بأن هؤلاء الأشخاص يفكرون من أجل الدفاع عن هويتهم وذاتيتهم، فالثقافة هى الهوية أو الذات.

الأسئلة والمداخلات

جيهان الحديدى:

أتوجه بالشكر لد. أميمة ود.هبة وأ.د. السيد غانم على ما قدموه من عروض قيمة، وأتساءل عن غياب موضوع "الثقافى والسياسي" عن معظم المقررات فى الكلية، فما زلنا ندرس علم السياسة على أنه علم السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. والسؤال هو: فى ظل المراجعات التي يتعرض لها العلم، كيف نستطيع أن نفهم الطالب أن السياسة ليست مجرد علم دراسة الدولة، وما هو الأساس النظري العلمي القوي الذى يمكن أن نستند إليه فى دراسة العلاقة بين السياسي والثقافي؟

أ.د. نادية مصطفى:

إننا فى حاجة لنوعية جديدة من الكتابة فى إطار علم السياسة.

أ.د. كمال المنوفى:

ولكن هل هناك استقرار على ما نتحدث عنه، وما هو الأساس المبنى عليه؟ أنا أرفض فكرة أن علم السياسة هو علم اختلاف، فالاختلاف يكون على توزيع القيم، واتخاذ القرار فى علم السياسة فيه جانب ثقافي، وكذلك الخلاف بين الحاكم والمحكوم والصراع بين التيارات السياسية كلها بها بُعد ثقافى، ولذا فإن البعد الثقافى طالما كان موجودا، ولم يكن أبدا غائباً. ربما لم يكن قد أخذ حيزاً كبيراً من الاهتمام، واليوم يحتاج لحيز أكبر، ولكن هذا لا يعنى أن نقلب الأمور رأساً على عقب.

أ.د. نادية مصطفى:

لابد أن نفرق بين الثقافة كموضوع وكقضية موضوع اهتمام، وبين الاهتمام بها وبما أحدثته من Paradigm shift، أي من تحول في المنظور وفي حالة العلم. وأعتقد أن المراجعات القائمة فى علم السياسة فى ارتباطاتها بالمراجعات القائمة فى النظرية الاجتماعية على مدار أكثر من عقدين تطرح هذا التساؤل: هل نحن فى مجال التحول Paradigm shift فى علم السياسة أم لا ؟ هذا هو المثار، حتى ولو كنا نركز عليه هنا كما لو أن الأمر قد حسم وأصبح مستقرا عليه، ففى الحقيقة الأمر غير مستقر عليه فى علم السياسة بعد.

عاطف محمد عبد القادر:

إن هناك علاقة تبعية بين الثقافي و السياسي، فالثقافي يتبع السياسي، وبالتالى فالمثقف يتبع السياسي، حتى لو كان هذا السياسي غير مثقف، وبالتالى فإن الدولة التابع تتبع المركز -وفق نظرية التبعية، فنجد فى معظم الحروب والثورات الطرف المنتصر يؤثر دوما فى ثقافة الطرف الخاسر. فنجد على سبيل المثال أن انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الأولى أثر على دولة تركيا، فتم تحويلها من دولة إسلامية إلى دولة علمانية. وكذلك أثرت نهاية الحرب الباردة، فعندما انتصرت الولايات المتحدة الأمريكية وانتصر الغرب على المعسكر الاشتراكي، جاءت مع هذا الانتصار العولمة، كما صاحبه انتشار اللغة الانجليزية، الخ... والآن نحن صرنا طرفا من أطراف الصراع، وبالتالى المنتصر والقوى هو الذى يفرض ثقافته، وهو الذى يحدد الثقافة.

رابحة:

أريد أن أثير نقطة العلاقة بين الثقافى والسياسي على مستوى التطبيق فى إدارة الاختلاف داخل الدولة أو إدارة الأزمات التى تنشأ داخل الدولة نتيجة تعدد مكونات المجتمع داخلها، ومن ثم كيفية إدارة التعددية الثقافية، وكيفية المواءمة بين المصالح المختلفة للجهات المختلفة داخل الدولة. وسؤالي، هل يمكن أن تكون هناك مواءمة بين المواطنة كحقوق مدنية وبين الانتماء الثقافى بحيث تكون الدولة مسئولة عن إدارة الاختلاف بشكل يحقق للمنتمين للجماعات الثقافية جزءا من حقوقهم المدنية، وبالتالى تكون الدولة مرآة عاكسة لوجودهم سواء فى السياسة الخارجية أو من خلال سياساتها فى الداخل؟ وما هي المساحات التى تتحرك فيها الدولة كمرآة عاكسة للتعددية؟

أتصور أن الحالة اللبنانية قد تصلح لأن تكون حالة تطبيقية نطرح مثل هذا التساؤل النظري بشأنها.

سناء البنا:

سؤالي موجه لد. هبة: فيما يخص فكرة الدولة وعلاقتها بالتعددية الثقافية، هل هناك علاقة حتمية بين الأساس النظري للدولة Theoretical Foundation of State، وبين عدم تقدم النظريات المتعلقة بالتعددية الثقافية فى الواقع. هل نحن فى حاجة إلى مأسسة الدولة، وأن تكون التعددية الثقافية أكثر تطبيقاً في القانون وأكثر تطبيقاً على الواقع السياسي للمجتمع الدولى أم لا؟

آية نصار:

سؤالي لد. هبة، وفقاً للشق الثانى مما عرضته د.هبة، هل نحن بالفعل أمام Paradigm Shift أم لا؟

أ.د. حورية توفيق:

فى الحقيقة، إننى سعدت بما قدمه الأساتذة من عروض وما تم من مداخلات، ولكن هناك نقطة أريد التنبيه إليها: إننا دوماً نأخذ الكتابات الغربية على أنها مسلمات ونظريات ثابتة، ولكنها باستمرار متغيرة، ولذا فلا أتفق مع ما قاله أ. د. سيد من أن الغرب يكتب لنا شيئاً ويكتب لنفسه شيئا آخر.

إننا نتخلف عما يكتب، ولو تذكرنا عندما بدأت النظرية السلوكية، كانت محل أخذ ورد لمدة شهور، هذا لا يعنى أن هناك نظرية تصدر لنا ونظرية لهم. لكن النقطة الثابتة هي أننا بحاجة لأن نتفادى بعضا مما يكتبوه؛ مثلاً بعض المصطلحات أصبح لا معنى لها، مثل ما بعد الكولونيالية، أين هي ما بعد الكولونيالية؟ ما نراه الآن هو عودة للاستعمار من جديد. هل نعود لنظريات الاستعمار؟ الآن الاستعمار فاضح وواضح بقوة ومرتبط بنظريات أخرى مثل نظرية العلاقات الدولية.

إننا نتحدث عن أمور عفا عليها الزمن مثل مسألة التعددية الثقافية والدولة، وكأنها أمر جديد أو غريب، على الرغم من أنهم فى أمريكا ذاتها حلوا هذه المشكلة، فهناك ثقافة ولكن هناك بُعد سياسي فى كل ثقافة موجودة، هناك الولاء الأسمى للدولة الأم؛ الدولة القومية.

حتى مسألة علاقة علم السياسة بالدين والقيم نعتبرها أمراً جديداً، لكن علم السياسة أساسا مرتبط بالإنسان. والفارابى يقول أن علم السياسة هو علم السعادة فى الدنيا والآخرة، ولذا فقد أدخل قيما دينية. وأنا أتصور أننا نتحدث فى الأمور النظرية أكثر مما يتحدثون هم أنفسهم. فى الغرب لا يوجد أستاذ متخصص فى فرع واحد، ولكننا رجعنا للتخصص الواحد ... نحن فى حاجة لمراجعة، وليس علم السياسة هو الذي في حاجة إلى مراجعة.

أما فيما يتعلق بدراسات التنمية بعد الحرب العالمية الثانية، فقد نشأت هذه الدراسات انطلاقا من الإيمان بأن هناك دولا وثقافات وحضارات وقيم يجب الاهتمام بها ودراستها، نحن الآن ننظر إليها كاختراع حديث، وهذا غير صحيح.. إننا نحتاج لطريقة نتحرك

ونتحول بها بين أكثر من مجال، فالغرب يراجع نفسه، ولكننا نقف عند بعض الكتابات، ونعتبرها نظريات ثابتة.

تحدثت د. هبة عن المواطنة فى ظل الحداثة، وكان يجب الحديث عن المواطنة فى اليونان القديم، نحن نحتاج لنظرة كلية لكى نخرج بشئ جديد نجب به ما هو موجود فى النظريات الأخرى، ولابد من التنوع الثقافى، وليس فرض ثقافة واحدة.

أ.د. نادية مصطفى:

لقد لمست أ.د. حورية غايات وأبعاد هذه الجلسة بالفعل. هل علم السياسة، لأننا نقول أنه علم، هو بالتبعية عالمى؟ هل هذا حقيقى؟ أم نحن فى حاجة إلى مراجعة هذا العلم من منطلق حضاري، ومن داخل دوائر حضارية مختلفة؟

تعقيب د.أميمة عبود على الأسئلة والمداخلات

أشكر الحضور على التعقيبات الهامة. أولاً، بالنسبة لمداخلة د.حورية، إننى أتفق مع حضرتك، خاصة وأن مفهوم الاختلاف واستخداماته المتعددة هو ظاهرة صحية، وهذا يكسب الأمر شرعية لأننا جزء من هذا التنوع. إنني لم أجد مفهوم الاختلاف فى الأكاديميا، مما سبب لى هاجس كبير، لكنني ومنذ البداية كنت مقيدة بالخطاب الليبرالى، مستخدمة في ذلك منهاجية مفاهيمية؛ "مفهوم الاختلاف".

ولهذا أؤكد أننى لم أقصد أن علم السياسة هو علم الاختلاف، ولكن هذا هو المفهوم اللعبة، لعبة الاختلاف هى اللعبة، مثل مفهوم المواطنة. ولكن هذه اللعبة أصبح بها لاعبون جدد، فلماذا لا نكون نحن جزءا من هذه اللعبة؟!

أما بالنسبة لأين ما هو سياسي فى الثقافى؛ فالمنتج الثقافى غير ملتبس بالسياسة، وهذا هو الفرق بين البناء الثقافى والثقافة؛ فالبناء الثقافى مسيس، ولكن الثقافة إلى أن تخرج لهذا السياق لاتسيس، وهذا من ذكاء الثقافة أنها منتبهة إلى تسييسها.

بالنسبة لتعدد المراحل هذه ظاهرة صحية، كلما كانت هناك اقترابات جديدة تظهر، فهذا أمر محمود، قديماً لم تكن السلوكية ترضيني كباحثة إلى أن ظهر تحليل الخطاب، ولذا فالتحقيب العلمى والاقترابات الجديدة كلها أمور هامة.

أما بالنسبة للواقع أم التجريد، فالنظرية تبدأ بالواقع وتنتهى بـــ"روشتة". النظرية المفاهيمية ترى المفاهيم كأدوية لعلاج الواقع، ولكن هناك أكثر من واقع، ومشكلتنا فى الوطن العربى أن لكل واقع خبرة معينة، صحيح هناك مشترك لكن هناك اختلاف أكبر.

بالنسبة لسؤال رابحة، فإن إدارة الاختلاف لها وجهان، إما من وجهة نظر من يدير الاختلاف أو من وجهة نظر المختلفين. والنظرية الليبرالية تحاول أن تأخذ الاختلاف لما هو أسمى، وهو المواطنة السياسية، أحياناً تصادر على ما هو ثقافى أو تترك مسافة ولكن القاعدية والتعاقد هما اللذان يحكمان الاختلاف، فبالفعل المنتصر هو محدد الثقافة.

تعقيب د. هبة رؤوف على الأسئلة والمداخلات

هناك تحولات عديدة حدثت فى الواقع السياسي وفى رؤية العالم وخرائط العالم، وحتى الأسئلة المحورية قد تغيرت، فالنظرية السياسية تعطى رؤية للقضايا فى جوهرها بشكل مختلف، فكل شئ فى النظرية السياسية رمال متحركة، ويجب على الباحث أن يكون له mood ويبحث فى الموضوع الذى يهتم به ويبحث عن أسسه وقواعده، ولكن غالبية الشباب غير مدركين لما الذى يريدون دراسته، وهذا يسري على الكل -في النظرية مثل الفكر مثل العلاقات مثل النظم، لابد من وجود Passion.

أما عن سؤال رابحة عن الاختلاف، فأعتقد أنه بالنسبة لإدارة الاختلاف والأزمات داخل الدولة، لا تكمن المشكلة فى الدولة كمنظومة حداثية، ولكن المشكلة فى نظام ما، وفي فلسفة هذا النظام. أى نظام في مصر يفعل ما يفعله النظام فى أهل النوبة يدفع هذه المنطقة دفعا إلى أن تولد ثقافة فرعية وأن تشتعل، فما نراه هو منطق غريب فى التعامل مع الهويات المرتبطة بالمساحات والهويات المرتبطة بموارد اقتصادية. والمسألة هنا ليست الدولة، وإنما النخب التى لها مصالح معينة ولا مجال للحديث عن نظريات معها.

أما عن سؤال سناء فهناك بديل عن أن تعطي الدولة الحق، لكن المشكلة هي أنه لا توجد نضالات للأقليات أو الثقافات الفرعية قادرة على فرض لغة التفاوض -وليس المقصود اللجوء إلى القوة المسلحة- ولكن الأمر مرتبط بالحضور ومناقشة الأجندات. وهذا أمر مرتبط بسؤال آية: هل تحقق Paradigm Shift أم لا؟ أرى أن المنظور الحاكم هو نظرية الحداثة -هى المظلة وتحتها تأتي تحولات أخرى مرتبطة بأوضاع سياسية وجغرافية، وبالتالى ترتيبات دولية، وتراجع الاستعمار الخفى، ودعوة للاستعمار الجديد. ولكن الأساس هو Paradigm القوة والرشادة والحداثة والمصالح -الآن وهنا. وكلما تظهر فكرة أو نظرية تحاول أن تحوله، تقضى عليها الحداثة كقوة مادية، فلم يحدث Paradigm Shift كما كنا نأمل. ولكننى أتفق مع من قال عن أن السياسة هي تاج العلوم، ففي الأصل الفلسفة هى تاج العلوم، والفكر والنظرية هما أقرب للفلسفة عن باقى العلوم، وهنا يمكن إعادة رسم الخرائط لفهم الحالات المستجدة.

تعقيب أ.د. السيد غانم على الأسئلة والمداخلات

إننى أعترض على ما قالته د. هبة. أما العلم فهو الذى يهدف لإصلاح الحال والبشرية وأمور الرعية وقضاياها لو أخذت بالمعنى الدقيق، سواء جاء فى الفكر الاسلامى أو فى الفكر الغربى.

وما أريد التأكيد عليه هو أننا عندما نتكلم عن الثقافة، لابد أن نسأل ما هو الموضوع الذى نريد أن نتكلم فيه عن الثقافة؟ وألا نتحدث عن الثقافة بشكل عام. على سبيل المثال، المواطنة كموضوع وثقافة تتعلق بمواطنة فى منطقة ما، فى فترة ما، بظروف معينة. وهناك جانبان: جانب حقوقى وجانب مشاعر، المشاعر يجب أن تراعى والحقوق يجب أن تحترم. ويكون تعاملنا مع كل موضوع من موضوعات الثقافة بهذا المنطق، نتساءل ما هو الجانب المتعلق بالمشاعر وما هو الجانب المتعلق بالحقوق والالتزامات، ولا يجب أن ندخل الثقافة فى كل شئ، وبدلاً من أن ندرس الثقافة، ندرس نظريات التعلم، وشكراً.

أ.د. نادية مصطفى:

هل كان من الأفضل بدلا من الحديث عن مداخل التحليل الثقافى أن نتحدث عن المداخل القيمية لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، لأن هذا يعطى معنى أكبر؟ هناك تشابه بين تعقيب الدكتور السيد غانم وتعقيب الدكتور كمال المنوفى فى أن نركز على الثقافة كموضوع من منطلق جزئى محدد، كبديل عن استدعائها بماله صلة بالإنسان وما له من قيم فالقيم ولابد أن تؤثر على حالة دراسة الظاهرة السياسية والاجتماعية بصفة عامة.

إننا نتكلم عن الأبعاد القيمية والثقافية فيما يتعلق بحالة مراجعات العلم بنظرياته ومنظوراته المختلفة لنتسائل هل هناك Paradigm Shift أم لا؟ فهناك من يرى أن هناك أراءا نقدية فى علم السياسة، وعلى الرغم من أنها لم تحقق الهيمنة، وهذا واقع، إلا أن الحالة ليست ساكنة، وليست مجرد قضايا.

الفصل الثالث

خرائط التحليل الثقافي: العلاقة بين النظرية والواقع

التحليل الثقافي: بين الجهود النظرية وخرائط التحليل*

أ/ أماني محمود غانم**

بدأت معرفتي بتعبير التحليل الثقافي "cultural analysis" مع بدايات مرحلة الدراسات العليا مع التفكير في موضوع للتسجيل لدرجة الماجستير، وقد كان الاهتمام السائد فى مقررات السنوات التمهيدية آنذاك في السنوات الأخيرة من القرن العشرين وبدايات القرن الجديد هو الاهتمام بتكييف هذه المرحلة الجديدة التي يمر بها العالم والتي اصطلح على تسميتها بالعولمة. ومع تشارك عدد كبير من المقررات في هذا الاهتمام إلا أنه بلا شك كان اهتماما متفاوتا حسب نوع المقرر من ناحية، وحسب زاوية النظر لظاهرة العولمة من ناحية أخرى.

وقد تفاعلت بشدة مع أحد جوانب دراسة العولمة وهو الجانب الذي ترجمته أدبيات تلك الفترة إلى عدة عناوين مثل "العولمة الثقافية" أو"ثقافة العولمة" أو "الأبعاد الثقافية لظاهرة العولمة". الأمر الذي تطور من خلال مراجعة الأدبيات وبالنقاش مع المشرف إلى موضوع "البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية"، الذي وجدناه آنذاك مترجما لما لقيته دراسة الثقافة من اهتمام غير مسبوق من قبل دارسي العلاقات الدولية.

وكأي طالب في بدايات دراساته العليا اندفعت بحماسة كبيرة أطالع كل ما يمكنني الحصول عليه من مصادر تخدم موضوع دراستي؛ وهنا تبين لي وجود **نوعين من المصادر:**

- أولهما ما اعتمدت عليه في إجراء دراستي من مصادر تربط بين الثقافي والسياسي؛ مصادر تساعد باحث العلوم السياسية في إدراك طبيعة المرحلة التي يمر بها حقل العلوم السياسية عامة وبالطبع بالتركيز على العلاقات الدولية بحكم التخصص.

* الجلسة الثالثة من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، جلسة ديسمبر ٢٠٠٨

** أماني محمود غانم، مدرس مساعد قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

ويمكن تقسيم هذه المصادر إلى عدة مستويات كانت الثقافة محورا لاهتمامها جميعا؛ مستوى أول يرصد التغيرات المحيطة بالظاهرة الدولية والتي تدفع باحثي العلاقات الدولية لاستدعاء "الثقافة" من هامش دراسة العلاقات الدولية إلى موقع المركز من هذه الدراسة؛ ثم مستوى ثان فيه الجدل حول أثر هذا الاستدعاء على منظور دراسة العلاقات الدولية ومحاولات أنصار المنظورات المختلفة تكييف المقولات الكبرى لهذه المنظورات الوضعية لتتلاءم والاهتمام المعاصر بالثقافة؛ ثم مستوى ثالث انفرد به أصحاب الدعوة لمنظور ثقافي لدراسة العلاقات الدولية.

- أما النوع الثاني من المصادر فقد كان غريبا بالنسبة لدراستي في مرحلة البكالوريوس وكان تحت عناوين "النظرية الثقافية"، "الدراسات الثقافية"، "التحليل الثقافي"، و"المنهاجية الثقافية". وقد حرصت آنذاك على الاحتفاظ بهذه المصادر أملا في أن تتاح الفرصة للإفادة منها في موضوع دراستي للماجستير "البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية"، وذلك دون العلم على وجه التحديد بكيفية تحقيق هذه الاستفادة.

فبدأت مع مصادر النوع الأول، سعيا وراء تحديد المقصود "بالبعد الثقافي" الذي لاقى اهتماما متزايدا، ولا يزال، منذ نهاية القرن العشرين ومع بدايات القرن الواحد والعشرين.

على أنه مع الاستمرار في قراءة وتدقيق المستويات المختلفة للاهتمام بالثقافة فى إطار أدبيات العلاقات الدولية ،سرعان ما تبدد الفصل بين النوعين السابقين من المصادر في ذهني. إذ أنه في جل أدبيات العلاقات الدولية التي اهتممت برصدها كانت التوصيات واضحة وصريحة إلى أن الدخول للبعد الثقافي واستكشافه وتطوير منهاجيات دراسته وإمكانيات إسهامه في تطوير حقل العلاقات الدولية لا يمكن أن تتحقق دون خروج الباحث إلى فضاءات علمية أكثر اتساعا ورحابة.

هذه الفضاءات توفرها سائر حقول العلوم الاجتماعية التي كانت أوفر حظا من حقل العلاقات الدولية الذي وقع أسيرا منذ نشأته، ولفترة ممتدة، تحت سيطرة الرؤية الوضعية؛ تلك الرؤية التي احتكرت تعريف العلم، وتحديد مناهج دراسته، وتحديد الموضوعات التي تصلح موضوعا للدراسة العلمية فيه، والمفاهيم التي يمكن، أو لا يمكن،

دراستها في نطاقه، الخ... بمعنى آخر وفرت تلك الرؤية كل الظروف الملائمة لإقصاء الثقافة من قلب دراسة العلاقات الدولية وأسكنتها على هامش هذه الدراسة تحت عنوان "عوامل أخرى". ومن ثم يصبح بدء الاهتمام بالبعد الثقافي اقتصارا على أدبيات العلاقات الدولية من قبيل الدوران في دائرة مغلقة. ويصبح الباحث آنذاك مجبرا على شد الرحال إلى فروع أخرى للعلوم الاجتماعية.

نفس المنطق لابد من التعامل معه حين التعرف على اقترابات أو منهاجيات التحليل الثقافي، فهو ليس بالاكتشاف الجديد، ولا منهاجياته واقتراباته وليدة الكتابات المعاصرة، حتى لو لم يكن قد لاقى الاهتمام سابقا في إطار دراسات العلوم السياسية وبالذات العلاقات الدولية، إلا أن ذلك لا يعنى أنه لم يكن موجودا. ومن ثم فنقطة البدء فى التعرف على هذه المنهاجيات وخرائطها لابد أن تكون من حيث بدأ الاهتمام به، ومع طول الفترة الزمنية التي حازها الاهتمام بالتحليل الثقافي في حقول اجتماعية أخرى غير علم السياسية إلا أن ذلك لا يعنى أنه أصبح هناك تراكم معرفي ومنهاجي ملائم لطول هذه الفترة، بل على العكس لا تزال هناك صعوبات عديدة تكتنف البحث الثقافي بعضها خاص بالمفهوم نفسه محل التحليل؛ وهو مفهوم الثقافة، وبعضها نابع من طرق التعامل والنظر مع هذا المفهوم، وبعضها نابع من الأطر البحثية والعلاقات الاجتماعية المحيطة بأساليب البحث في هذا المجال.

ومن ثم تنقسم الدراسة على النحو التالي:

أولا: نبذة عن التحليل الثقافي، النشأة- التطور-والاقترابات والجهود النظرية

ثانيا: صعوبات ممارسة التحليل الثقافي

ثالثا: خريطة التطبيقات المتعددة لاستخدام التحليل الثقافي من خلال عرض لبعض الأدبيات

أولا: التحليل الثقافي: نبذة عن النشأة والاقترابات النظرية

تطورت منهاجية التحليل الثقافي في إطار تقاليد فلسفية وفكرية أوروبية النشأة خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وبالتحديد منذ بداية الستينيات منه، حيث تأسست مدرسة التحليل الثقافي في رحاب مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة برمنجهام البريطانية عام ١٩٦٤، ومنذ ذلك الحين تطورت عدة اقترابات منهجية[1] حازت أربعة منها

الاهتمام وكانت الأكثر شهرة. وهذه الاقترابات هى الفينومونولوجي Phenomenology أو(الفلسفة الظاهراتية)، والأنثروبولوجي Cultural Anthropology ، والاقتراب الهيكلي Structuralism ، ثم اقتراب النظرية النقدية Critical theory.

ومع أن سائر هذه الحقول كان أسبق من فروع العلوم السياسية في منح الاهتمام بدراسة الثقافة ، إلا أن ذلك لا يعنى أنه قد حدث التراكم المعرفي والمنهجي الملائم لطول فترة الاهتمام بالعامل الثقافي؛ فكثير من دراسات ونظريات علم النفس الاجتماعي social psychology فى تعاملها مع الظاهرة الثقافية اهتمت بدراستها على مستوى الفرد individual psyche ، أكثر من الاهتمام بدراستها كجسد من الاعتقادات والاتجاهات. ولم يكن التعامل مع العامل الثقافي أفضل حالا في مجالات أخرى؛ ففي دراسة الحركات الاجتماعية مثلا اتجهت الدراسات إلى البحث عن المصادر التي ينبع منها السلوك الجمعي بدلا من بحث أهداف وطموحات وإحباطات وتحديات الجماعة. أما حقل المنظمات الرسمية فقد انتقل بدراسة البعد الثقافي إلى عقلانية السوق والبيئة المحيطة... وهكذا كان الحال فى العديد من الحقول، الأمر الذي نجم عنه الدوران في دائرة مغلقة حوصرت فيها دراسة الثقافة في جانبين لا غير؛ أولا: البحث عن التعريف الأفضل للثقافة، ثانيا: الاختلاف حول الجانب الأكثر أهمية في دراسة الثقافة.

وثمة أمور جديرة بالذكر فيما يخص هذه الاقترابات منها:

١. أن هذه الاقترابات–على المستوى الفلسفي والفكري–نشأت منفصلة تماما عن التوجه الوضعي للعلم الاجتماعي الحديث. فقد انطلقت أولا من ساحة ***علم الألسنيات*** ثم سيطرت على مجال ***النقد الأدبي*** الذى يدرس بنى النص ومكنوناته لتنطلق فيما بعد إلى حقول السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ والفلسفة.

٢. أن هذه الاقترابات جميعها أوروبية المنشأ، فقد تطورت على أيدي رموز[٢] مثل مارى دوجلاس الإنجليزية، وميشيل فوكو الفرنسي، وهابرماس الألماني ودريدا الفرنسي. الأمر الذي ربما يبرر غياب دارسي العلوم السياسية عامة، والعلاقات الدولية خاصة، لفترة طويلة عن الإسهام النظري في هذا الشأن.

ولأنه في نفس التوقيت تقريبا، وفى ظل تغير توازن القوى لصالح الولايات المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ومرورا بالحرب الباردة ثم انتهائها بانهيار الاتحاد

السوفيتي السابق، والتبشير بالعودة إلى شبح القطبية الأحادية، الخ... كل هذه الأمور وغيرها جعلت الهيمنة على دراسة العلوم السياسية تدوم للمدرسة الأمريكية ووقع باحثو هذا العلم بمختلف فروعه أسرى مركزية الثقافة الغربية عموما والأمريكية على وجه الخصوص.

٣. أنه توجد رؤى مختلفة، وقد تكون متنافسة، داخل المقترب الواحد من كل من هذه المقتربات الأربعة، إلا أن كل اقتراب قد ركز على أحد أبعاد الواقع الاجتماعي ليجعله مفتاحا لعملية التحليل الثقافي، والذي يعرفه البعض على أنه : *دراسة البعد الرمزي- التعبيري للحياة الاجتماعية* " the study of the symbolic-expressive dimension of social life"

ومن ثم فإن أحد الأهداف الرئيسية للتحليل الثقافي هو "تحديد الأنماط وأوجه الاطراد لهذا البعد من الحياة". أما البعد نفسه فهو ما اختلفت هذه الاقترابات بشأنه؛ فبينما ركز بيتر برجر من داخل الفينومونولوجي على التأويل الشخصي personal interpretation، ركز باحثو الأنثروبولوجي من أمثال مارى دوجلاس على "الحدود المفاهيمية" الدالة على -أو المعبرة عن- أمور أخرى مادية وشعائرية أو طقوسية. بينما ذكر ميشيل فوكو مفهوم "السلطة" -وإعادة فرضها من خلال المعرفة- باعتباره المستوى الملائم للتحليل الثقافي. أما هابرماس الألماني فقد وجد أن الأسس المعرفية للفعل الاتصالي هي التي يجب أن تحوز الأولوية في التحليل الثقافي.

ومع الاختلافات الشديدة بين هذه الرؤى، إلا أن ما يجمع بينها هو *تأكيدها على أن الأنماط التفاعلية هي المستوى الملائم للتحليل*، وليس الاقتصار على المستوى الفردي، أو مستوى الظروف المادية للمجتمعات. ومن هنا كان اختلاف وتميز التحليل الثقافي عن حقول أخرى قريبة منه مثل حقول السيكولوجي والسوسيولوجي، فالتحليل الثقافي يوجد حيث يوجد تفاعل.

لماذا كان الفشل في إحراز تقدم على صعيد دراسة العامل الثقافي:

لم ينجز على صعيد دراسة الثقافة ما يوازى طول الفترة الزمنية منذ نهاية الحرب الباردة، وذلك مقارنة بما أنجزته حقول العلوم الاجتماعية من تطور خلال الفترة

ذاتها، والبعض يرجع ذلك إلى وجود عدد من الافتراضات النظرية "المعيقة"[٣]؛ والتي من أهمها:

- تعريف الثقافة على أنها تتكون من الفكر، والمشاعر، والأمزجة،...."فالرؤية التي سادت العلوم الاجتماعية لفترة طويلة هي أن الثقافة هي ما يتبقى أو يتخلف بعد إقصاء كل صور السلوك الإنساني القابل للملاحظة والقياس"، ومن ثم فإن ما يفعله الناس وكيف يفعلونه، والمؤسسات المعبرة عن هذه الأنشطة، وما ينخرطون فيه من تحولات وتبدلات لعناصر القوة المختلفة من سلطة وثروة وغيرها....كل هذا ليس جزءا من الثقافة. ويرى البعض أن هذه الرؤية تطورت عبر القراءة فى النظرية الاجتماعية الكلاسيكية لاسيما فى كتابات دوركهايم، وبارسونز، وفيبر، وماركس.
- مشكلة الاختزال reductionism التي عانت منها الثقافة على مستويين؛ أولهما افتراض أنه لا يمكن فهم الثقافة إلا بربطها بالهيكل الاجتماعي، وثانيهما افتراض أن الثقافة توجد لدى الأفراد فقط، وهو افتراض منطقي مادامت الثقافة تعرف على أنها تتكون من المشاعر والأمزجة والأفكار... ويصبح مجال البحث الثقافي هو "الوعي الذاتي للأفراد: البحث عما يفكرون فيه وما يشعرون به؛ باختصار دراسة بنية/تركيب المعاني الذاتية study the construction of subjective meanings، وهى مهمة لانهائية لأن لكل فرد رؤى مختلفة عن غيره. والأكثر أهمية من ذلك أنه باختزال الثقافة إلى المستوى الفردي يفقد الباحث الأبعاد الواسعة للحياة الاجتماعية باعتبارها مدى ومجالا لبحثه مثل المؤسسات والطبقات والمنظمات والحركات الاجتماعية.

<u>ودلالة هذه الافتراضات بالنسبة للتحليل الثقافي</u> في غاية الأهمية؛ لأنه في هذه الحالة فإن مشكلة التحليل الثقافي في سائر حقول العلوم الاجتماعية لم تكن مشكلة فشل في وضع افتراضات قابلة للاختبار، ولا كانت في البحث عن مناهج أو توظيف مناهج للتحليل الثقافي. وإنما كانت مشكلة الافتراضات النظرية عن طبيعة الثقافة في حد ذاتها، وهل تصلح موضوعا للدراسة العلمية المنظمة فى إطار الرؤى السلوكية السائدة عن تعريف العلم والمنهج بل وتحديد أهداف النظرية من وصف وتفسير وتنبؤ.

ومع نهاية تسعينيات القرن العشرين حدثت نقلة هامة على صعيد الاهتمام بالثقافة والتحليل الثقافي، والتي كان من أبرز معالمها أن يقوم طلاب البحث في شتى الحقول بوضع تعبير"التحليل الثقافي" و"الدراسات الثقافية" في عناوين موضوعاتهم بعد أن دأبوا –ولفترة طويلة–على البحث عن غطاء لإجراء دراساتهم في هذا الشأن تارة تحت اسم تاريخ الفن، وتارة النقد الأدبي، ومرة تحت العنوان العريض للسوسيولوجي. أما الآن فهناك ما يشبه "الانعطاف الثقافي" أو cultural turn كما يطلق عليها البعض.

والحقيقة أن ما تذكره مختلف الدراسات بشأن أسباب هذا التحول نحو الاهتمام بالثقافة والدراسات الثقافية يكاد يكون متشابها تماما بغض النظر عن الحقل الدراسي، فهي في مجملها تفاصيل لعنوان كبير هو "التحولات العالمية منذ نهايات القرن العشرين"، والتي أسفرت عما تطلق عليه الأدبيات "أزمة انتماء crisis of belonging"، والجدير بالذكر أن هذه الأزمة ليست جديدة، ولا هي نتاج للتحولات العالمية فى نهايات القرن العشرين، ولكنها موجودة منذ الستينيات، غير أنها تفاقمت خلال العقدين الماضيين نتيجة عدة أسباب[٤]، منها:

١- التغير في تقسيم العمل عالميا؛ حيث اختفت المصانع من العالم الأول وانقرضت الزراعة تقريبا من العالم الثالث، مما أدى لاختفاء ثقافات ونشوء أخرى

٢- ساعد أيضا فى تطور أزمة الانتماء النمو الديموجرافي الكبير الذي يشهده العالم

٣- مع تزايد أعداد اللاجئين بشكل غير مسبوق، تنتقل معهم ثقافتهم إلى الأماكن التي يرحلون إليها. وبين محاولات الحفاظ على ذاتيتهم الثقافية ومحاولات التأقلم مع الثقافة الجديدة، مع اعتبارات رد فعل الثقافة المستقبلة تتعقد الأمور

٤- انهيار الشيوعية وانتصار الرأسمالية

٥- تطور الحقوق المدنية وتطور خطاب الحركات والمؤسسات الاجتماعية، وهو التطور الذى غير فكرة الفصل ما بين الحياة العامة والحياة الخاصة.

وتكفى الإشارة إلى الوضع الدولي الحالي لتبيان أثر هذه العوامل والمتغيرات على تبدل النظرة البحثية والأكاديمية للمتغير الثقافي. فهناك حوالي ٢٠٠ دولة ذات سيادة في عالم اليوم، ١٦٠ منها غير متجانسة ثقافيا، ويعيش في ظلها نحو ٥٠٠٠ جماعة إثنية،

وهناك ما بين ١٠%-٢٠% من سكان العالم يعتبرون أقليات عرقية ولغوية في البلاد التي يعيشون فيها، وحوالي ٩٠٠ مليون ينتمون لجماعات تعانى من عمليات تمييز منظمة ضدها، كما أن هناك نحو ٢٠٠ حركة (دعوة) للحكم الذاتي. ويرى البعض أن عمليات الحراك هذه -سواء كانت طواعية أو مفروضة- في تزايد مستمر.

فإذا ما أضفنا عامل الثورة غير المسبوقة في كافة أنواع الاتصالات، لابد أن نستنتج أن يشهد العالم مرحلة كثيفة من عمليات الانفصال والاندماج والتجديد وإعادة الخلق على أصول عديدة ثقافية ودينية وفكرية وغيرها.

كما أنه لا يجب أن نتجاهل أن معظم هذه التبدلات والتحولات تتم في ظل الهيمنة، فأغلب الاستثمارات الدولية وحركات التجارة تتركز فى العالم الأول، والذي تتجه إليه أيضا أغلب حركات الهجرة. وكرد فعل لهذه الموجات من الهجرة يكون هناك ميل تلقائي نحو غلق الحدود. والدليل على ذلك أن أيا من الدول الكبرى المستقبلة للهجرة لم تصدق على اتفاقية الأمم المتحدة لحماية حقوق العمالة المهاجرة لعام ٢٠٠٣، مع أن هذه الدول مستفيدة اقتصاديا وثقافيا أيضا من هذه الهجرات. ولكن السبب هو الشعور بأن ثقافتهم تحت التهديد.

في ظل كل هذه الفوضى تظهر **الثقافة كملجأ وحيد لتنظيم وإعادة هيكلة الحياة الفردية والجماعية.**

والجدير بالملاحظة هنا أيضا أن **العلوم السياسية** أيضا لا تنفصل عن العلوم الاجتماعية في اهتمامها المعاصر بالمتغير الثقافي في ظل المراجعات النقدية التي اجتاحت مختلف الحقول الفرعية في علم السياسة عقب انتهاء الحرب الباردة، والتي أبرزت ضعف وتهافت الرؤية الوضعية -وما ينبثق عنها من منظورات كبرى أو نظريات أو حتى مقولات نظرية- في شرح وتفسير ما ألم بالظاهرة السياسية من تغيرات ومن ثم كانت الفرصة "لفتح النوافذ" على رؤى نظرية مختلفة، وبالذات عودة الاعتبار للنظرية القيمية التي تعلي من شأن دراسة القيم والثقافة والدين وتستحضرها إلى قلب دراسة العلوم السياسية عموما والعلاقات الدولية على وجه الخصوص، لأن موضوع دراستها هو الظاهرة الدولية محور جل التحولات خلال العقدين الماضيين.

أيضا أضاف اهتمام المدرسة الأمريكية للعلوم السياسية بالثقافة سببا آخر –وإن لم يكن منفصلا تماما عن السبب السابق– لكثافة اهتمام دارسي العلوم السياسية بالبعد الثقافي والاهتمام بآليات ومداخل التحليل الثقافي. وأيا كانت أسباب اهتمام المدرسة الأمريكية بهذه الأبعاد، وسواء ارتبطت هذه الأسباب بالقدرة التفسيرية للعلم أو كانت انعكاسا لاحتياجات المرحلة الراهنة على مستوى تحديد أهداف وأدوات السياسة الخارجية الأمريكية أو للسببين معا، فالمشاهد الآن تنامي الدراسات والأدبيات النظرية والتطبيقية التي تولي أهمية خاصة للتحليل الثقافي كمدخل منهاجي لمعالجة العديد من ظواهر العلاقات الدولية الراهنة.

وينقلنا هذا الوصف للمشهد الراهن من تحول الاهتمام بالثقافة كظاهرة إلى التساؤل عن انعكاس ذلك على **منهج دراسة هذه الظاهرة**، أي التساؤل عن دراسة الثقافة منهاجيا، وهل ثمة تراكمات نظرية وتطبيقية على مستوى المنهج توازى ما يمر به البعد الثقافي من اهتمام؟

والواقع أن الحديث عن **الجانب المنهاجي في دراسة الثقافة** ليس بذلك اليسر الذي يمكن الحديث به عن أهمية البعد الثقافي وأهمية الدراسات الثقافية وأهمية تطوير منهاجيات ثقافية بالذات بالنسبة لباحث العلوم السياسية الذي تربى أكاديميا على أهمية الموضوعية والحياد العلمي والدقة والتحديد والمقولات النظرية وقابليتها للاختبار، إلى آخر تلك الضوابط الصارمة التي اعتدنا على إتباعها لفترات ليست بالقليلة في دراسة العلوم السياسية.

إلا أن الوضع بالنسبة لدارسي العلوم الاجتماعية الأخرى ليس أفضل كثيرا، فما تحدثنا عنه من مقتربات في بداية الدراسة والتي أشرنا إلى نشأتها فى مجالات الألسنيات والنقد الأدبي ومنها إلى سائر الحقول غير كافية للحديث عن منهاجية للتحليل الثقافي، والانتقال إلى حقول أخرى لابد أن تصحبه جهود نظرية كثيفة ومنظمة وتراكمية سواء على مستوى النظرية أو المنهج أو الحالات التطبيقية؛ جهود تبدأ بمراجعة ما أسميناه "الافتراضات النظرية المعيقة حول الثقافة"، وما يستتبعه ذلك من مسائل إعادة تعريف العلم، والمنهج، والتحرر من "إسار" وظيفة النظرية، والتحديد التحكمى لمتغيرات مستقلة وأخرى تابعة وثالثة وسيطة، وكذا البحث عن مقاييس ومحاولات استبدالها بإجراءات تضبط ويلتزم بها الباحث فيكون "**الفهم**"–وليس التفسير–للظاهرة كما هي، الخ.. بمعنى

آخر مطلوب فض الالتباس الشديد الذي يسببه الإصرار على دراسة الثقافة كمفهوم وكظاهرة وكبعد من خلال التلفيق أو التوفيق بينها وبين مداخل نظرية طالما رفضت الاعتراف بها كظاهرة قابلة للدراسة العلمية المنظمة.

ولكن –مع الاعتراف بما سبق– يتحدث البعض[٥] عن بعض الملاحظات المنهاجية الهامة؛ مثل:

١- أن الدراسات الثقافية دراسات انتقائية من حيث الطرق والمناهج التي تستخدمها، وهى مناهج مستقاة من شتى أرجاء العلوم الاجتماعية والإنسانية.

٢- يترتب على ما سبق أن الحديث عن المنهاجية الثقافية إنما يعنى الحديث عن منهاجيات دراسة الثقافة، وليس "منهاجية" دراسة الثقافة.

٣- الأمر الذي يترتب عليه أيضا استحالة الحديث عن هذه المنهاجيات بشكل كلي وشامل.

٤- ومن ثم يمكن التمييز بين المنهج باعتباره الشق الخاص بالإجراءات وبين المنهاجية الخاصة بالإطار المفاهيمي للبحث، وأن المناهج يمكن تكييفها وإعادة تكييفها لإدراك الأهداف المنهاجية، وأنه في كل الأحوال يجب أن تخدم المناهج أهداف البحث وليس العكس.

وجدير بالذكر أنه قد يكون هناك اختلاف وجدل واسع بين أنصار المنهاجيات المختلفة للتحليل الثقافي، وذلك في إطار الأمور التفصيلية الخاصة بممارسة عملية التحليل الثقافي مثل ذلك الاختلاف مابين أنصار الرؤيتين الإمبريقية والتأويلية empiricist &interpretive visions للبحث الثقافي والاجتماعي[٦]. فالإمبريقيون ينتقدون الدراسات التأويلية، لأنها تركز على التحليل الكيفي للنصوص، والصور، والملاحظات التفصيلية أو التسجيل اليومي لما يتم من أحداث ومشاهدات. في حين يعيب التأويليون على الإمبريقيين اختزالهم للنصوص والمعتقدات وأنماط السلوك في صورة أرقام تخفى تعقد وتفرد كل من هذه الوحدات.

والبعض يرى أنه ببساطة يمكن الجمع بين النوعين من التحليل، فبعض جوانب التحليل يمكن التعبير عنها بصورة رقمية بحيث تضفى على التحليل عمقا يوضح أنماط الممارسة –دون أن يطغى على تعقد التحليل– ويقترح أبعادا جديدة للتأويل.

وبالمثل يرى البعض[7] أن القراءة التأويلية للنصوص والتي تعتمد على الوصف التفصيلي لما حدث، وكيف أدركه المتلقي غير كافية رغم أهميتها، وأن هناك حاجة لما يسمى "إثنوغرافيا الممارسة الثقافية" ethnographies of cultural practice، بمعنى الكشف عن طبيعة الممارسات الثقافية، وظروفها أو السياق المحيط بها، وليس عزل النص وقراءته والاكتفاء باستكشاف مضمونه، وكيفية ***تلقى وإدراك القارئ له.***

ثانيا: صعوبات ممارسة التحليل الثقافي:

إضافة لما ذكرناه حول الصعوبات الخاصة بتعريف الثقافة والتي أعاقت لفترة طويلة جهود الدراسة المنظمة لهذه الظاهرة الهامة فى مستوياتها المختلفة، ثم بالتالي كانت الصعوبات الخاصة بمنهج دراسة الثقافة في العلوم الاجتماعية، والتي -في جزء كبير منها- لم تكن بسبب صعوبة الظاهرة أو استعصائها على الدراسة والتحليل بقدر ما كانت بسبب انغلاق الدارسين على رؤية بعينها هي الرؤية الوضعية لم تكن توفر الأطر النظرية ولا المنهاجية الملائمة لدراسة الظاهرة، إضافة لكل ما سبق فهناك أيضا **الصعوبات الخاصة بنماذج البحث والظروف والعلاقات الاجتماعية التي تجرى في ظلها بحوث الدراسات الثقافية**[8] . والبعض يشير إلى وجود أنماط مختلفة تجرى في إطارها جهود تطوير الدراسات الثقافية ومحاولات تطوير منهاجيات التحليل الثقافي، وذلك على النحو التالي:

- هناك أولا **نموذج البحث الفردي في إطار إعداد الرسائل العلمية**: وهو نموذج موجود، ولكن يرى البعض أن فكرة محدودية الإمكانيات الزمنية والمالية المقيدة لطلاب الماجستير والدكتوراة في موضوعات مثل الدراسات الثقافية والتحليل الثقافي تدفع إلى الفصل بين الجانبين النظري والتطبيقي، أو تحول دون الانتقال من النظري إلى نطاق الممارسة.
- كما أن هناك **نموذج التأليف الجماعي**؛ على ألا يكون المقصود منه تجميع بعض الأعمال مختلفة التخصصات والحقول والرؤى ووجهات النظر ثم وضعها فى محرر واحد. وإنما المقصود هنا نموذج أقرب إلى فكرة **المشروع البحثي** الذي يقوم عليه فريق بحثي مؤلف من بعض الباحثين الرئيسيين تلتف حولهم مجموعات بحثية من شباب الباحثين المهتمين بالمجال، وهذا النوع من البحوث

يحتاج إلى تمويل كاف وفترة زمنية ملائمة ومحددة. ومن ثم، فلابد من توفير الدعم لهذه المشروعات ودعم التعاون فى إطارها بين التخصصات المختلفة والحقول الدراسية المتعددة التي تتشارك الاهتمام بهذه النوعية من الدراسات والموضوعات، بل وأيضا التبادل والتعاون العلمي مع هذه التخصصات في جامعات ومراكز بحوث في دول مختلفة. وتوجد لدينا تجارب[٩] فى جامعات تبنى فيها أحد الأقسام العلمية -بالتعاون مع مركز بحثي- تدشين مشروعات بحثية وتمويلها للنهوض بحقل الدراسات الثقافية وتطوير منهاجيات دراستها.

ثالثا: التحليل الثقافي: مصادر متعددة، تخصصات مختلفة

يمكن القول بوجود مجموعة مختلفة من المصادر يمكن من خلالها القراءة في "التحليل الثقافي"، فمن خلال المصادر القليلة التي أمكنني الاطلاع عليها في هذه الفترة؛ يمكن القول بوجود نوعين من القراءات:

- الكتابة مباشرة تحت عنوان التحليل الثقافي

وهى القراءات المهتمة بتفاصيل وتقنيات التحليل الثقافي من خلال عرض أكثر الاقترابات المعروفة لدراسة الثقافة شهرة وتأثيرا [١٠]مثل المقترب الفينومونولوجي phenomenology، والأنثربولوجي الثقافي cultural anthropology، والمقترب الهيكلي structuralism، والنظرية النقدية critical theory، وعرض لأعمال بعض أنصار هذه المقتربات.

وهذا النموذج من الكتابات في غاية الأهمية لما يقدمه من مراجعة نقدية تقدم صورة شاملة ومقارنة لعدة مقتربات لدراسة ظاهرة واحدة، وتوضح الأبعاد المختلفة التي تناولتها هذه المقتربات، مؤكدة على أن قوة كل من هذه المقتربات تسد نقصا فى غيره مما يستدعى ضرورة أن يلم الباحث في التحليل الثقافي بكل هذه المقتربات.

كما أن النموذج المذكور هنا يتميز بمحاولة التوصل لإطار نظري تحت عنوان An emerging framework انتهى إلى التأكيد على أن نقاط قوة كل

عمل من الأعمال السابقة تعد نقطة ضعف في الآخر، وأن فهمها جميعا من قبل المحلل الثقافي يسهم فى فهم الطبيعة المعقدة ومتعددة الأبعاد للثقافة.

وركز المؤلفون على بعض الأمور الهامة منها:

- أن التحليل الثقافي عابر لعدة حقول دراسية، وإن رأوا أنه يحتل مكانة خاصة في علم الاجتماع

- أنه يمكن تعريف التحليل الثقافي بأنه "دراسة البعد الرمزي- التعبيري للحياة الاجتماعية" The study of the symbolic-expressive dimension of social life، ومن ثم فإن أحد الأهداف الرئيسية للتحليل الثقافي هو "تحديد الأنماط وأوجه الاطراد الإمبريقية لهذا البعد من الحياة، هذه الأنماط التي يمكن من خلالها الوصول لقواعد وميكانيزمات وعلاقات يجب توافرها في أي فعل رمزي حتى يكون له معنى".

- أن مستوى التحليل الملائم هنا هو تحليل الأنماط التفاعلية، وليس الاقتصار على مستوى الأفراد فقط أو مستوى الظروف المادية للمجتمعات. ومن هنا يكون تميز التحليل الثقافى عن حقول أخرى قريبة منه مثل السيكولوجيا والسوسيولوجيا.

ومع التأكيد على أهمية هذه الكتابات التي تقدم مراجعة للجهود السابقة في مقتربات التحليل الثقافي، إذ أنها تيسر كثيرا على الباحثين الجدد في التعرف على "متاهات التحليل الثقافي" بمصادره وقراءاته المتعددة، إلا أنني أرى أنها لا تغنى عن قراءة النصوص الأصلية -خاصة لمن أراد اختيار هذا المجال والتخصص فيه- لرموز التحليل الثقافي. ففي النهاية تقدم أدبيات المراجعة هذه رؤية وقراءة كاتبيها، وقد تقدم القراءة الذاتية من الباحث نفسه للنص الأصلي إضافة جديدة تفيده ولا يجدها فى أدبيات المراجعات.

- كما أن بعض **النماذج[11] أيضا التى تحدثت مباشرة عن التحليل الثقافي** -وإن كان بدون الاهتمام بالأسس الفكرية والفلسفية أو النظرية، وإنما فقط بالاهتمام بالمنهاجية- كان كتاب Jim McGuigan، والأصل في اهتمام الكتاب هو

الاهتمام بالدراسات الثقافية cultural studies التي يرى المحرر أن طلاب البحث فيها دائما ما بحثوا عن غطاء لإجراء دراساتهم في ظله –تارة تحت اسم تاريخ الفن، وأخرى تحت عنوان النقد الأدبي أو في ظل السوسيولوجيا. "وهى الظروف التي تغيرت تماما فى ظل "الانعطاف الثقافي" (cultural turn) في العلوم الإنسانية، بل وربما العلوم الطبيعية أيضا".

والكتاب يختلف تماما عن سابقه، فالمحرر وكاتبو المقالات عينهم دائما على الواقع. إنهم يربطون اهتمامهم بالدراسات الثقافية وبالتحليل الثقافي بما يفرضه الواقع المعاصر من احتياجات، ويصرحون فى أكثر من موضع بأنه إذا لم يكن للدراسات الثقافية ارتباط بالواقع وانعكاسات فى شكل إجراءات وتوصيات توسع قاعدة المفيدين من هذه الدراسات إلى أبعد من حدود التعليم العالي، فإنه يصبح غير ذي جدوى (وأعتقد أن هذا الأمر يمثل سمة شائعة في اهتمام الدراسات الأمريكية بالتحليل الثقافي).

واتساقا مع النقطة السابقة الخاصة بالعلاقة بين الواقع والنظرية في الدراسات الثقافية، يفسر أحد مؤلفي الكتاب Douglas Kellner الموجات الثلاث للدراسات الثقافية[١٢]، وهى:

١. نموذج مدرسة فرانكفورت للدراسات الثقافية خلال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين، إذ طورت هذه المدرسة اقترابا نقديا عبر حقلي للدراسات الثقافية والاتصالية يمزج بين الاقتصاد السياسي والإعلام. لقد كان أنصار مدرسة فرانكفورت من أوائل الماركسيين الجدد الذين اهتموا بدراسة آثار الثقافة الجماهيرية، وانتعاش المجتمع الاستهلاكي بين الطبقات العاملة التي كانت أداة الثورة في السيناريو الماركسي التقليدي.

٢. ثم النموذج البريطاني للدراسات الثقافية، والذي ظهر وانتشر خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وأحاطت بنشأة هذا النموذج ظروف القلاقل في إنجلترا وأغلب أوروبا وظروف التنافس بين ثقافة

عمالية قديمة قائمة على النظام الطبقي، وأخرى ناشئة نتاج الصناعات الثقافية الأمريكية قائمة على الإنتاج الكثيف mass-produced .

- هذان النموذجان يعدان الأساس فى الدراسات الثقافية التي يرى الكاتب أنها نشأت لتدرس كيف لثقافات الجماعات الفرعية أن تحمل بذور المقاومة للأشكال المهيمنة من الثقافة

٣. ومن ثم، يكون ظهور الموجة الثالثة – المعاصرة– من الدراسات الثقافية ما بعد الحداثية مقترنا بالتحولات الهائلة ودخول بيئة ثقافية جديدة تترجمها الثورة غير المسبوقة على صعيد الميديا العالمية وتكنولوجيا الاتصالات.

ويذكر محرر الكتاب أنه بالرغم من الاعتراف الآن بأهمية الدراسات الثقافية، إلا أنه ليس من السهل بعد الحديث عن الدراسات الثقافية منهاجيا، فعادة ما تتحاشى الدراسات الحديث عن الجانب المنهاجي في دراسة الثقافة.

وهكذا، واستكمالا للمنحى المختلف في الحديث عن التحليل الثقافي، يرد مفهوم cultural analysis ليصف أمورا عملية في ممارسة دراسة الثقافة، فنرى الكتاب يهتم بقضايا مثل:

الاختلاف ما بين الرؤيتين الإمبريقية والتأويلية empiricist, and interpretive vision للبحث الثقافي والاجتماعي[١٣]. كما يهتم الكتاب في فصله الأخير بصعوبات الممارسة العملية للتحليل الثقافي working practices، ويربط هذه الصعوبات –والتي يرى أنها من أسباب إعاقة تقدم التحليل الثقافي– بنماذج طرق العمل، والظروف ونمط العلاقات الاجتماعية التي تجرى في ظلها بحوث الدراسات الثقافية؛ وقد سبق وأشرنا إلى هذه النقاط بقدر من التفصيل.

ويؤكد الكتاب أن الدراسات الثقافية ستشهد طفرة كبيرة بدءا من نهايات القرن العشرين التي يرى أنها تمثل نهاية هيمنة اليمين الجديد والتفوق الغربي وتمحور المعرفة حول المعرفة الغربية، ويرى أن الدراسات الثقافية تمر الآن بمرحلة الانطلاق والشرعنة[14].

- **التحليل الثقافي وإمكانيات استخدامه فى حقل دراسى بعينه**

كما أشرنا سابقا، يشهد التحليل الثقافي اهتماما متزايدا خلال العقدين الماضيين فى شتى فروع العلوم الاجتماعية، ومن بينها كذلك العلوم السياسية التي –في فروعها المختلفة– باتت تراجع قضية "مركزية الثقافة الغربية"، بكل ما يتفرع عنها من قضايا معرفية وفكرية ومنهاجية كذلك. الأمر الذي فتح ملفات عديدة وأضاف بعدا مهما من أبعاد مراجعة البحث في الثقافة، وفرض –بالتالي– البحث في كيفية دراسة هذا البعد الثقافي الهام مما مثل مأزقا كبيرا لباحثي العلوم السياسية، محوره: الثقافة مهمة؟ نعم. كيف إذا ندرسها على النحو الذى يتلافى أخطاء الماضي، ويسهم في تطوير الحقل؟ ولقد حاول البعض الإجابة عن هذا التساؤل المهم في حقل العلاقات الدولية[١٥]، بترجمته إلى سؤالين وجدوا أنهم الأهم فى سبيل تطوير المنهاجية الثقافية في دراسة العلاقات الدولية، وهذان السؤالان هما: أولا: كيف نحدد ما هي الثقافة؟ الأمر الذي يثير قضية التعامل مع متغير مستقل غير قابل للملاحظة. ثانيا: كيف نثبت العلاقة السببية بين الثقافة (كمتغير مستقل) وبين المتغيرات التابعة؟

وبرغم أن التساؤلات بهذه الصياغة تستدعى ما أشرنا إليه سابقا من عدم قدرة الباحثين على التخلص من إسار الرؤية الوضعية للظاهرة القابلة للدراسة والملاحظة والقياس، وتحديد كفاءة الجهد النظري على أساس مدى قدرته على التفسير والتنبؤ، الأمر الذي يفرض تحديد ما هو "مستقل" وما هو "تابع". وهو الأمر الذي يستنكره البعض، ويرى أنه غير ملائم لدراسة الظاهرة موضع البحث. إلا أن إجابات الباحثين على السؤالين السابقين كانت في الغالب مسبوقة بتأكيد على أنها مجرد محاولات على الطريق، وأنه لا يزال الوقت مبكرا لتقديم إجابات شافية. وعلى كل فالخبرات البحثية التي قدمت في هذا السياق قدمت إجابات جديدة من نوعها على دارسي العلاقات الدولية، ومناهج وأدوات كثيرا ما نظر إليها على أنها غير كافية، ونلاحظ بشأن هذه الإجابات والمناهج والأدوات الآتي:

١. الاعتماد بشكل كبير على الأدوات البحثية الكيفية في سبيل الإجابة على التساؤل الأول حول تحديد ماهية الثقافة تبعا للمستوى الذي تتم عليه الدراسة، فمثلا في سبيل الإجابة على التساؤل البحثي عن " الثقافة التنظيمية للمؤسسة العسكرية، وإلى أي مدى أثرت هذه الثقافة على الاختيار ما بين التوجهين العسكريين الدفاعي والهجومي، "وذلك فى فترات تاريخية أثناء حقبة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين"[١٦]، اعتمد البحث في معظمه على أدوات التحليل الكيفي؛ مثل الاعتماد على أدوات الملاحظة بالمشاركة (بقضاء خمسة أشهر داخل المؤسسة للإحساس بثقافة المؤسسة)، الاعتماد على جمع وتحليل الوثائق التاريخية الرسمية للمنظمة (بسبب الفترة التاريخية التي لا تمكن الباحث من المشاركة في المؤسسة ذاتها).

٢. تطوير أدوات التحليل الكمي لتتناسب والدراسات الثقافية؛ وكان التركيز بالذات على البحوث المسحية (لشيوع استخدامها)؛ أي الاعتماد على البحوث المسحية لتحديد ماهية الثقافة. وهى الأداة التي انتقد استخدامها لسببين: أولا: أنه لا يمكن استخدام مقياس تجميعي لقياس ظاهرة تراكمية (الثقافة)، ثانيا: صعوبة السؤال عن أمور اعتبرها الناس بمثابة المسلمات.

فبالنسبة للسبب الأول، تشير إحدى الدراسات[١٧] إلى ضرورة التمييز ما بين المشترك shared وبين الجماعي/ التراكمي collective ، فالاعتقاد الذي يتشاركه عدد من الأفراد ليس جماعيا/ تراكميا، وجمع معتقدات الأفراد مع بعضها لا يساوي الثقافة (ظاهرة تراكمية). (فمثلا قد تتغير توجهات الأفراد عبر الزمن، ولكنهم ولاعتقاد خاطئ بأن غيرهم من أفراد المجتمع ذاته لم يصبهم ذات التغيير، يتصرفون في إطار المجتمع بشكل مخالف لاعتقاداتهم وتوجهاتهم الجديدة، ومن ثم فيمكن القول مثلا بأن مجتمع ما عنصري ولكن أفراده غير عنصريين).

أما بالنسبة للسبب الثاني؛ فهو صعوبة سؤال أفراد المجتمع عن المسلمات في حياتهم، فصعوبة الثقافة – في الدراسة – تنبع من طبيعتها التي لا تجعلها معبرا عنها، ومن ثم فالباحث لا يدرس فقط ظاهرة غير قابلة للملاحظة،

ولكنها أيضا ظاهرة لا يفصح عنها، فهى common sense. كما أن البحوث المسحية من ناحية أخرى مصممة واقعيا لقياس مناطق عدم الاتفاق وليس العكس، فمناطق الاتفاق تسقط عادة من تصميم هذه الأداة.

هذا كله يدفع إلى *تعامل الباحثين بقدر من الإبداع والابتكار* فى استخدام المسوح البحثية فى دراسة الثقافة، فيمكن على سبيل المثال، إجراء البحوث المسحية الممتدة عبر الزمن to look at surveys over time، (فإذا كان الباحث مهتم بالافتراضات الأمريكية حول مكانة المرأة من السياسة أو مكانتها في قوة العمل، يمكنه ملاحظة أو متابعة وضع سؤال " هل يمكنك التصويت لصالح سيدة في انتخابات الرئاسة " في المسوح، فحين أصبح هذا أمرا مفروغا منه أو متفقا عليه، أصبح السؤال يسقط تماما من البحوث المسحية الآن). وكذلك يمكن إجراء مقارنة بين البحوث المسحية عبر الدول، ويكون الاهتمام فيها بالنظر لا إلى "كيف تغيرت إجابات المبحوثين؟" ولكن إلى "كيف تغيرت الأسئلة؟"؛ ما هي القضايا محور الاهتمام في هذه الثقافة؟ ما الذي يقلق الأفراد بشأنه؟ الخ..

وكل هذا التأكيد على استخدام أدوات البحث الكيفية لا يمنع إمكانية معالجة بعض الموضوعات -التي تقبل طبيعتها ذلك- بالاعتماد على المناهج الكمية، أو الجمع بين النوعين. فالظاهرة موضوع الدراسة، والتي يعبر عنها بسؤال بحثي جيد، هي التي تحدد كيفية جمع البيانات، وكيفية التعامل معها."[١٨]

٣. التأكيد في أكثر من خبرة بحثية على أهمية *استخدام أداة تحليل الخطاب*، وقد تمت الإشارة مسبقا إلى توسيع مجال البحث في الخطاب المحدد لماهية الثقافة، والذي قد يشمل الخطاب الأدبي القصصي أو الشعري أو في السينما أو الخطاب العلمي بمفهومه الضيق، وهى الأداة التي تفرض الاستعانة بها طبيعة الظاهرة محل الدراسة. والظاهرة وإن كانت لا تعبر عن نفسها فقط من خلال اللغة، فهي تعبر عن نفسها بما هو أبعد من مجرد استخدام رموز (مباني) هذه اللغة، ومن ثم فالمفترض في استخدام هذه الأداة عدم الوقوف عند حد اللفظ، وإنما محاولة الوصول للمعنى[١٩].

والبعض يشير إلى أنه "قد تكون أكثر مناطق الدراسات الثقافية إيناعا

لثمارها تلك المعتمدة على المفهومات الثقافية، والتى لن تكون قابلة للملاحظة إلا من خلال إفراغها فى صورة خطاب ملموس"[٢٠].

ولقد نظر البعض[٢١] إلى الدراسات التي اقتربت من داخل بعض التخصصات الفرعية داخل حقل العلاقات الدولية من مقتربات ثقافية، راصدا ما استخدمته من أدوات بحثية، ففي حقل السياسة الخارجية تحدد Hudson الأدوات التالية قائلة بأن "البحث في تحليل السياسة الخارجية من منظور ثقافي يجب أن يغطى العناصر التالية":

- التحليل المقارن: فالمقارنات وحدها تظهر التفاوتات فى الثقافات، وتظهر تأثيرات هذه التفاوتات. فالآن يمكن المقارنة بين الثقافات، كما يمكن أيضا المقارنة الفرعية للتفسيرات المختلفة للثقافة ذاتها.

- التحليل على المستوى القومي –الفرعي sub-national analysis: فإذا كان الباحث مهتما بصنع القرار في السياسة الخارجية فلن تكون دراسة الثقافة مجدية إذا ما أجريت على مستوى النظام، إلا في ظروف نادرة وغالبا في ظل الأنظمة السلطوية، إذ الأنسب هو البحث عن القوى الواصلة مابين المجتمع والنظام، والبحث في استخدامها للثقافة. فبدون هذا التحليل تظل النظرة للثقافة باعتبارها قوة دافعة للاستمرارية، ويغيب دورها كقوة دافعة للتغيير.

- تحليل الخطاب بين هذه القوى داخل المجتمع: والذي يبرز أيضا من بين عدة أمور، كالاستخدام التوظيفي للثقافة من قبل هذه القوى الواصلة مابين المجتمع والنظام.

- التحليل الأفقي horizontal analysis: والذي يطرح الأسئلة التالية: ما الذي يخبر به التاريخ ويمكن الاستفادة منه في التعاملات المعاصرة بين دولتين ما فى مواقف مشابهة؟ ما هي احتمالات سلوك دولة ما تجاه دولة أخرى فى موقف معين؟ من لا يمكنه التفاوض في أي من القضايا؟ ما هو المسموح بالتفاوض بشأنه مع دولة ما، وما هو المحال الحديث بشأنه؟

إن Hudson تلخص وتختتم ملاحظاتها قائلة: "إن السبيل الوحيد لتنفيذ

بحث ذي معنى حول العلاقة ما بين الثقافة والسياسة الخارجية هو رفض النظر للثقافة باعتبارها متغيرا ساكنا و محض تاريخ، وتؤكد على أهمية النظر للأدوات المنهاجية الهامة التي يستخدمها علماء الاجتماع السياسي، والتي قد تكون السبيل لإكساب الدراسات حول الثقافة صفة الاحترام من قبل العلم دون الطغيان على المضمون.

- **استخدام التحليل الثقافي في دراسة ظاهرة ما**

ويندرج في هذه الفئة العديد من الكتابات في تخصصات مختلفة.[٢٢] أما بالنسبة لتعدد واختلاف التخصصات؛ فإن الأمثلة والنماذج التي استطعت الاطلاع عليها تدل على أن التحليل الثقافي يستخدم على نطاق واسع في تخصصات مختلفة؛ ففي دراسة مقدمة إلى البنك الدولي بعنوان **Guidelines for socio-cultural analysis** (أكتوبر ٢٠٠١)، **وهى دراسة مولها البنك الدولي**[٢٣] **لتكون** مرشدا لخبرائه المختصين في رسم البرامج التنموية وتمويلها للبلدان الفقيرة. وقام بإعدادها ثلاثة من الباحثين بناء على قناعة من خبراء البنك بأن العوامل الاقتصادية وحدها لا يمكنها تحديد البرامج التنموية، وإذا حدث ذلك، فإن هذه البرامج تكون عرضة للفشل وعدم تحقيق أهدافها.

ويعرف الباحثون التحليل الثقافي الاجتماعي socio-cultural analysis بأنه تحليل يتم عبر:

١. تعريف الفئات والقطاعات المتأثرة بالمشروع الذي يقدم البنك على تمويله، وتحليل العلاقات بين هذه الفئات والجماعات

٢. فهم ثقافة وهوية الجماعات المستهدفة والمستفيدة من المشروع، وتحقيق التكامل بين العوامل الثقافية والبيئية والاقتصادية التي يتسم بها نموذج حياتهم.

٣. إشراك الجماعات/القطاعات المستهدفة فى تحديد الأولويات، وتصميم المشروع، وتنفيذه، ثم فى تقييم برامج التنمية.

ويرى الباحثون أنه بغير إجراء مثل هذا التحليل المعقد لا يمكن التوصل لبرامج تنمية ناجحة، فلابد أن تكون البرامج ملائمة للجماعات التى تختلف ثقافتها وقيمها وأولوياتها من بلد لآخر، بل وداخل البلد الواحد من مكان لآخر.

- **وفى نفس هذا السياق ترد دراسة "الثقافة والتنمية الاقتصادية"**[٢٤]، ويقول فيها المؤلف أنه خلال فترات عمله الطويلة مع البنك الدولي **لم يتم التعاطي مع القيم والاتجاهات الثقافية** في أية مرحلة من مراحل صياغة النماذج التنموية. من الصحيح أن المختصين في الأنثروبولوجيا الثقافية قد شاركوا منذ السبعينيات في تصميم المشاريع، لكن هذه المشاركة كانت تقتصر في العادة على التأكيد على أن الحقائق الثقافية ظاهرة بشكل كاف في التصميم، ونادرا ما كانت لتشجيع التغيير الثقافي. ويُقر العديد من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع بالتأكيد بالنسبية الثقافية، وهي النظرية التي تنص على أنه يتوجب على كل مجتمع أو ثقافة أن تُحدد قيمها وأنه لا يوجد بين الثقافات ما هو أفضل أو أسوأ، بل هناك اختلاف فيما بينها.

وهذه الدراسة مهمة وثرية للغاية، ففيها نماذج لكيفية استخدام دراسة الثقافة فى أدبيات عديدة لتوضح مدى استعداد بعض الدول للتقدم والازدهار على عكس البعض الآخر الذي تعيقه ثقافته عن تحقيق ذلك. كما تتناول مفاهيم هامة عن التغير الثقافي، والتحول الثقافي.

وفى دراسة أخرى عن أثر الثقافة على الأداء التنظيمي للشركة[٢٥]، يبدأ الكاتب بعرض للأدبيات فى مجال تخصصه التي تعضد مقولته بأن الثقافة مهمة جدا بحيث يصعب إهمالها وعدم تحديد دورها. وأنه يجب على المحلل الإداري أن يكون واعيا بالأطر الأنثروبولوجية والسوسيولوجية التي تمكنه من إجراء التحليل الثقافي.

وهو يحدد بعض العوامل الثقافية التى لها تأثيراتها على أداء الشركات مثل وجود أهداف مشتركة، وولاء والتزام الموظفين، وتحديد ووضوح الأدوار، وميكانيزمات حفز فعالة، والتسامح تجاه الثقافات المختلفة...وما هى علاقة هذه

العوامل مع بعضها ، فأحيانا تتكامل وأحيانا أخرى تتصارع وكل هذا له تأثيره على أداء المؤسسة.

وحتى في مجال الألعاب (ألعاب الكمبيوتر)، ثمة مكان للتحليل الثقافي. فهذه محاضرة قدمها Metteo Bittanti لمؤتمر تطوير الألعاب (٢٠٠٤)[٢٦]، وتدور المحاضرة حول كيفية الاستفادة من التحليل الثقافي في تطوير الألعاب، والتحليل الثقافي الذي يلجأ إليه هو تطبيق "دراسات التلفزيون" من حيث تأثير البرامج على المشاهدين من حيث اعتبار البرنامج نصا، والمشاهد قارئا، ودراسة كيفية تلقى الصورة وكيفية تأثيرها في ثقافة المشاهد، وتمتلئ المحاضرة بمفاهيم: تفكيك ألعاب الفيديو، والتأويل، وإعادة البناء، الخ..

أما في دراسة الظواهر السياسية، فإن ثمة كتابات عديدة تنحو إلى إجراء تحليل ثقافي لهذه الظواهر... والكتابات العربية تستخدم هذا الاقتراب كثيرا: فثمة نماذج من كتابات الأستاذ السيد ياسين عن الحداثة العالمية والأزمة الثقافية، وكذلك فى مقاله: "نحو تحليل ثقافي للتطرف الأيديولوجي"[٢٧] وهو يرفض فيه تفسير ظاهرة الحركات المتطرفة فقط بعامل الفقر، كما يحلو للبعض أن يفسرها، رافضا هذا الاختزال الذي يرفضه التحليل الثقافي، ومتحدثا عن وجود أزمة ثقافة في المجتمع، ويعتمد على تعريف الفيلسوف الألماني الشهير هابرماس والذي يذهب إلى أن الأزمة تظهر حين لا يعطي نسق اجتماعي سوى إمكانيات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه، بما لا يسمح باستمرار وجود النسق. وغني عن البيان أن هذا التعريف العام للأزمة لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسبابا عامة قد ترد إلى تحولات عميقة في النظام العالمي، وفي مجال الحضارة الإنسانية مثل الثورة العلمية والتكنولوجية، أو في مجال إعادة صياغة الاقتصاد الكوني على أسس جديدة مثل العولمة، وأسبابا خاصة لابد من البحث عنها في كل مجتمع على حدة، وضعا في الاعتبار تاريخه الاجتماعي الفريد بكل مكوناته. وهو يقول بأن هناك منهجيات متعددة يزخر بها ميدان التحليل الثقافي، ولكنه آثر أن يتبنى منهجية خاصة بالأزمة الثقافية، لأنها هي التي تصلح للتطبيق على الوضع الراهن للثقافة العربية. ويرى أن هناك مبدأ نظريا هاما، ينطلق منه أي باحث نقدي في علم الاجتماع، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة في المجتمع Power Structure . ومن ناحية أخرى يكون على الباحث أن يحدد

الوظائف المحددة للثقافة في أي مجتمع، والتي تهدف أساسا للحفاظ على أنماط الإنتاج السائدة وعلى عملية إعادة الإنتاج.

وبما أن السيد يسين فسر الأمر باعتباره من توابع وجود أزمة ثقافية فإنه **فى سبيله للإجابة على سؤال:** "كيف نواجه التطرف؟"، يرفض الإجابة التقليدية المتمثلة في استخدام الوسائل الأمنية والأدوات السياسية. وهو منهج في تقديره عقيم، لأنه ليس بالأمن وحده يجابه الإرهاب. وهناك إجابة أخرى وتتمثل في منهج السياسة الثقافية التي تقوم على أساس تحليل ثقافي عميق لظواهر التطرف والإرهاب. ويرى أنه إذا كانت هذه الوسائل الأمنية يمكن أن تكون فعالة في المدى القصير، إلا أنها لا تصلح لمواجهة التطرف والإرهاب على المدى الطويل، لأن هذه الظواهر عادة ما تعبر عن "رؤى للعالم" لها جذور في الثقافة، من خلال تأويلات منحرفة للنصوص الدينية، بالإضافة إلى أنها تعبير بليغ عن التأخر السائد في المجتمعات العربية والإسلامية، نتيجة لارتفاع معدلات الجهل والأمية من ناحية بين الجماهير العريضة، وبسبب انحياز شرائح من النخب المثقفة للتفسيرات الدينية المتطرفة لأسباب شتى.

المهم أن التحليل الثقافي لديه يوضح اختراق الجماعات المتطرفة لنظام التعليم بكل مؤسساته، وازدواجية نظام التعليم، ودعم نظام التعليم للعقل المتلقي وليس الناقد، والقنوات الفضائية الدينية ودورها في نشر الفكر المتطرف، وخطاب السلطة الرسمي الذي يغازل مشاعر المواطنين بأفكار مشابهة لأفكار التطرف الأيديولوجي، ثم تهافت الخطابات الليبرالية والعلمانية وعجزها عن الوصول للقواعد الجماهيرية العريضة.

وثمة نماذج أخرى يمكن وضعها تحت عنوان "تفعيل التحليل الثقافي في دراسة الظواهر المختلفة" مثل: المشاركة السياسية للمرأة اليمنية: تحليل ثقافي تاريخي في ضوء النوع الاجتماعي[٢٨]، ورياضة الطفل التراثية تحدثنا عن المجتمع (الطفل التونسي نموذجا)[٢٩]، والتحليل الثقافي للفكر الإسلامي، الخطاب الإعلامي:غموض المفهوم واختلاف أدوات التحلي[30]، منهج التلقي أو نظرية القراءة والتقبل[٣١]، وغيرها من المؤلفات..

الخاتمة

وفى ختام هذه الدراسة لابد من الاعتراف بأن هذه الورقة البحثية ما هي إلا محاولة أولية تتلمس فيها "باحثة في العلوم السياسية" طريقا في "متاهة التحليل الثقافي" ، وقد عكست الورقة –كما أتمنى– هذا التوجه. فدائما ما كانت العلوم السياسية، بل والعلاقات الدولية –مجال التخصص– ماثلة أمامي سواء أثناء تجميع المادة التي اعتمدت عليها، أو أثناء قراءتها، وأخيرا أثناء كتابة هذه الورقة.

وما يعنيني في اهتمامي الآني –أو فيما بعد– هو كيف أفيد من منهاجيات التحليل الثقافي في تحقيق فهم أعمق وأكثر تعقيدا يتناسب وتعقد الظاهرة السياسية. هذا الهدف الذي يختلف عنه بالتأكيد هدف باحث آخر يريد التخصص في "مجال التحليل الثقافي" إذا جاز التعبير، ويختلف عن هدف باحث ثالث من حقل دراسي آخر. دون أن ينفى ذلك أن أحد أهم ميزات "التحليل الثقافي" هي إمكانياته في تحقيق التواصل بين باحثي العلوم الاجتماعية بفروعها المختلفة بعد أن عملت الرؤية الوضعية على إبقائهم في جزر منعزلة كل في حدود تحكمية لم تكن بالتأكيد في صالح التطور لا على مستوى العلم ولا على مستوى فهم التطورات والتغيرات على أرض الواقع.

ولابد من الاعتراف أيضا بأن المزيد من القراءة في أدبيات "التحليل الثقافي" قد عنيت بالنسبة لي مزيدا من التساؤلات، ومزيدا من إدراك أنه لا يزال أمامي الكثير والكثير لأقرأه وأفهمه، وأن طريقا ألتمس في نهايته فهما أعمق للظاهرة السياسية عموما –والدولية بالذات–من خلال الاستعانة بمنهاجيات التحليل الثقافي ليس بالطريق السهل، ويحتاج جهدا حقيقيا، وأن هذا الجهد لا يمكن لباحث فرد أن ينجزه، بل يحتاج لجهد "مدرسي" منظم وتراكمي يسهم فيه الأساتذة والتلاميذ.

وأخيرا، فإنني آمل أن أتحلى بالدأب والجدية اللازمين لأكون أحد التلاميذ في هذه المدرسة علها تكون نافذة لعلم سياسة متحرر من المركزية الغربية –التي لن يكفى انتقادها للتخلص من هيمنتها، ومنفتح على قضايا الذات الحضارية والثقافية فيكون أكثر ارتباطا بقضايانا ونقدر من خلاله على الدخول في حوار مع الآخر لا في مونولوج نقوم فيه أبدا بدور المتلقي.

هوامش الدراسة

[1] - Robert Wuthnow, James Davison Hunter, and others, **Culture Analysis, T**he Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jurgen Habermas, Routledge &Kegan Paul, 1984

[2] لهؤلاء الرموز كتابات مهمة يمكن الرجوع إليها للقراءة على نحو أكثر تفصيلا بخصوص إسهامات كل منهم على حدى، وسيتم الإشارة إلى بعض هذه الإسهامات فى إطار قائمة مقترحة بأهم المراجع فى الموضوع فى نهاية الدراسة

[3] - Robert Wuthnow, James Davison Hunter, and others, Op.Cit pp. 19-23

[4] - Toby Miller ,"**Cultural analysis: An interdisciplinary forum on folklore and popular culture"**, http://socrates.berkely.edu/~caforum

[5] - Jim McGuigan, "Introduction", in :Jim McGuigan (ed.), **Cultural Methodologies,** SAGE publications, 1997

[6] C.Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in **The interpretation of cultures: selected essays,** New York: Basic Books, 1973

[7] - Graham Murdock, "thin descriptions: Questions of method in cultural analysis", in: Jim McGuigan (ed.), ibid: 178-190

[8] - Michael Green, "Working Practices", in: Jim McGuigan (ed), Op.cit : 193-210

[9] فلقد تبنت جامعة برمنجهام مشروعا مماثلا تم مأسسته تحت اسم"مركز الدراسات الثقافية المعاصرة" ثم تحول فيما بعد إلى قسم كامل داخل الجامعة يحمل ذات الاسم ويمكن التعرف على مزيد من التفاصيل على صفحته على الانترنت من خلال الرابط

http://www.birmingham.ac.uk/culturalstudies /

وهناك حولية تحت عنوان Cultural analysis: An interdisciplinary forum on Folklore and Popular culture، صدر منها حتى الآن سبعة أعداد موجودة كلها على الإنترنت على الرابط http://socrates.berkely.edu/~caforum، وتصدر عن جامعة كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية. وتتناول أعدادها الكثير من الإسهامات الخاصة بالتحليل الثقافي سواء على صعيد النظرية أو على صعيد الممارسة؛ بمعنى إجراء تحليل ثقافي لظاهرة ما. ويشجع القائمون على إصدارها إرسال دراسات لهم في مختلف التخصصات اعتقادا منهم بما سيحوزه التحليل الثقافي من أهمية في السنوات المقبلة، ورغبة في عمل تراكم علمي وبحثي للإسهام في الدراسات الثقافية.

[10] من مثل هذه القراءات، انظر:

Robert Wuthnow, James Davison Hunter et al., **Culture Analysis,** op.cit

[11] - Jim McGuigan (ed.), Op Cit.

[12] - Douglas Kellner "**Critical Theory and Cultural Studies: the Missed Articulation** ", in: Jim McGuigan (ed), ibid, 12-40

[13] Graham Murdock, "Thin descriptions: Questions of Method in Cultural Analysis", in: Jim McGuigan (ed.), Ibid: 178-190

[14] Michael Green, "Working Practices", in: Jim McGuigan (ed), Ibid: 193-210

[15] Jacinta O'Hagan &Patricia Goff (organizers), "How do you do culture? A workshop to discuss methodological approaches to studying culture in international relations, April 14, 2000, **Center for International Studies**, University of Southern California.

[١٦] Elizabeth Kier ,in, "So how do you do Culture ?: A Workshop to discuss Methodological Approaches to Studying Culture in International Relations" **, ibid**, p. p 13 .

[١٧] **Ibid**, p. p14.

[١٨] Ibid, p. p 15.
[١٩]-Roxanne Lynn Doty, ibid, p p 10-11.
[٢٠]-Valrie Hudson , **"The Challenges of Studying Culture in International Relations : Theory, Epistemology , and " Meta- Method ",** in "So how do you do Culture ?: , ibid , p .p 25.
[٢١]-**Ibid**, p .p: 24 -25.

[22] وكل ما اطلعت عليه في هذا الإطار كان منشورا على الإنترنت

[23] - Jonathan Renshaw, Guidelines for Socio Cultural Analysis, October 2001 www.iadb.org/sds/doc/ind-JrenshawE.pdf

[24] لورنس إي. هاريسون ،"الثقافة والتنمية الاقتصادية ".منبر مصباح الحرية، (كانون الأول ٢٠٠٦)، .

[25] Anthony J.Evants, **Towards a corporate cultural theory**, ESCP-EAP European School of Management

[26] - Metto Bitanti," **Make Better Criticism: A Mature form of Cultural Analysis"**

[27]- السيد يسين، تحليل ثقافى للتطرف الإيديولوجى، ٢٦ أبريل ٢٠٠٧، المؤتمر نت
انظر أيضا السيد يسين، التحليل الثقافي لأسس الديمقراطية، وهى متاحة على الرابط
www.Mokarabat.com/m938.htm

[28]- د. عادل الشربجى، **المشاركة السياسية للمرأة اليمنية: تحليل ثقافي تاريخي في ضوء النوع الاجتماعي**
Saf-Yemen.org/pdfissues/78/ansa-vote.doc

[29]- الدراسة إعداد الدكتور عز الدين أبو زيد ، ومتاحة على الرابط
www.aawsat.com/details.asp?section=4

[30]- محمد شومان-الحياة ١٧-٦-٢٠٠٧

[31]- د. جميل حمداوى، "**منهج التلقي أو نظرية القراءة والتقبل**"، مجلة أفق الثقافية، ٢٠٠٦/٧/١١
متاحة على الرابط www.ofouq.com/today/moudles.php?name

قائمة مقترحة بالمراجع

١. يمكن معرفة المزيد عن إسهامات بيتر برجر من خلال أعماله العديدة والتى من بينها:

Berger, Peter (1961a), The Noise of Solemn Assemblies, Garden City: Doubleday.
Berger, Peter (1961b), The Precarious Vision, Garden City: Doubleday.
Berger, Peter (1965), Reification and the Sociological Critique of Consciousness, History and Theory, 4:198ff.
Berger, Peter (1966), The Social Construction of Reality, Garden City: Doubleday.
Berger, Peter (1977a), Facing up Modernity, New York: Basic Books.
Berger, Peter (1977b), Secular Theology and the Rejection of the Supranational, Theological studies, 38:39 ff.
Berger, Peter (1979) , Religion and the American Future, pp:65-77 in S. Lipset (ed.), The Third Century, University of Chicago Press.

٢. كما يمكن القراءة لمارى دوجلاس من خلال الأعمال التالية:

Douglas, Mary (1970), Natural Symbols: Explorations in Cosmology, New York: Pantheon Books.
Douglas, Mary (1978a), Implicit Meaning: Essays in Anthropology, London: Routledge & Kegan Paul.
Douglas, Mary (1978b), Cultural Bias, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Paper no.35.
Douglas, Mary (1982), The Effects of Modernization on Religious Change", Daedalus (winter): 1-19.

أما هابرماس فله العديد من الأعمال منها:

Habermas, Jurgen (1970a), On Systematically Distorted Communication, Inquiry, 13:205-18.
Habermas, Jurgen (1970b), Towards a Theory of Communicative Competence, Inquiry, 13: 360-75
Habermas, Jurgen (1970c), Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics, Boston: Beacon

Habermas, Jurgen (1971), Knowledge and Human Interests, Boston: Beacon
Habermas, Jurgen (1974), "Theory and Practice", Boston: Beacon.
Habermas, Jurgen (1977), "A Review of Gadamer`s Truth and Method", in: F. Dallmayr and T. McCarthy (eds), Understanding and Social Inquiry, Notre Dame Press, pp. 335-63.
Habermas, Jurgen, The Theory of Communicative Action, 2 Vols, Boston,

وحول الدراسات الثقافية انظر:

Brantlinger, Patrick, Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America. New York: Routledge, 1990.

Giroux, Henry, David Shumway, Paul Smith, and James Sosnoski, "The Need for Cultural Studies: Resisting Intellectuals and Oppositional Public Spheres", Dalhousie Review 64.2 (1984): 472-86.

Gunn, Giles, The Culture of Criticism and the Criticism of Culture. New York: Oxford, 1987.

Hall, Stuart, "Cultural Studies: Two Paradigms", Media, Culture and Society 2 (1980): 57-72.

Pfister, Joel, "The Americanization of Cultural Studies", Yale Journal of Criticism 4 (1991): 199-229.

الدراسات الثقافية والتحليل الثقافي

أ/ فؤاد السعيد*

ثمة تباين وتداخل وتكامل بين الدراسات الحضارية والدراسات الثقافية، فالأولى تهتم بالمقارنة بين الدوائر الحضارية الكبرى في العالم، كدائرة الحضارة الغربية والإسلامية والصينية، الخ..، بينما تهتم " الدراسات الثقافية" بالمقارنة بين ثقافات الشعوب التي تندرج تحت كل حضارة من هذه الحضارات الكبرى، أو الثقافات الفرعية داخل المجتمع الواحد. ويكمن التداخل والتكامل في أن الدراسات الحضارية بتعميماتها وأحكامها هي في حاجة إلى حالات مجتمعية خاصة وتجارب واقعية لأمم وشعوب – وهو مجال عمل الدراسات الثقافية – تثبت بها هذه الأحكام وتلك التعميمات.

لا تظهر الفروع المعرفية والعلمية الجديدة مصادفة، وإنما تظهر في سياق اجتماعي يبررها، أو لنقل أنها تظهر لتلبي حاجة معرفية ما، أو لتفسر ظواهر تعجز الفروع المعرفية القديمة وتقاليدها المنهجية عن تفسيرها. وقد ظهر ذلك الفرع العلمي الجديد المسمى بالدراسات الثقافية نتيجة عوامل عديدة أهمها :

<u>العامل الأول:</u> تزداد أعداد الظواهر والمشكلات التي تعجز المناهج السياسية والاقتصادية التقليدية عن تفسيرها، وهو ما أدى لظهور قطاع من الباحثين والعلماء والمثقفين الذين بدأوا يعبرون عن ضيقهم من هيمنة تلك العوامل (الاقتصادية والسياسية) على عمليات فهم الظواهر في المجتمعات المختلفة وتفسيرها، وشعورهم بأنها غير كافية، في مقابل إهمال المداخل الثقافية وتجاهل إمكانياتها التفسيرية.

<u>العامل الثاني:</u> تزايد نزعة تكميم الظواهر والمبالغة في استخدام المناهج الكمية والإحصائية فى الدراسات الاجتماعية؛ حيث كان الباحث الاجتماعي النموذجي الذي يستحق وصف "باحث علمي موضوعي ومحايد " هو ذلك الباحث الذي يعمد

* أ. فؤاد السعيد، الخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

إلى تحويل الظاهرة إلى عدد من المؤشرات التي يمكن قياسها كمياً، حتى لو أدي ذلك إلي استبعاد دراسة تلك العناصر الثقافية من الظاهرة، وهي العناصر التي يصعب قياسها كمياً بطبيعة الحال. وفي المقابل تم التأكيد على أن ثمة أعماقا ثقافية جوهرية للظواهر لا يمكن الوصول إليها إلا عبر ذاتية الباحث؛ فهماً وتفسيرا وتأويلاً، لا عبر مجرد الوصف الكمي للظاهرة.

العامل الثالث: هو عامل يتعلق بمراجعة مسألة الموضوعية والذاتية، حيث كان الاتجاه السائد – وحتى عقود قريبة – هو أن النموذج الرئيسي للعلوم هو العلوم الطبيعية التي لابد أن يتوافر فيها شرط الموضوعية؛ وهو الشرط الذي يعني أنه لابد أن تتوافر في البحث مفاهيم وإجراءات منهجية دقيقة بحيث أنه لو طبق أكثر من باحث ذات المنهجية، فلابد أن يصلوا لذات النتائج. وكان التصور أن العلوم الاجتماعية لابد أن تحاول أن تصل لنفس المستوى.

ما هي الدراسات الثقافية؟

ثمة نماذج مبكرة مثلت إرهاصات لظهور الدراسات الثقافية، كان أهمهم نموذج عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الذي حاول أن يجيب على السؤال: لماذا نشأت الرأسمالية في إنجلترا وألمانيا، ولم تنشأ في مجتمعات أوروبية أخرى إلا بعد ذلك ؟

وتوصل فيبر إلى إجابة ثقافية بالدرجة .الأولى تتعلق بالعلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وبين الرأسمالية، خاصة فكرة التراكم الرأسمالي في ظل إعلاء قيمة الزهد البروتستانتي والميل لعدم الإنفاق وعدم المبالغة والإفراط في الاستمتاع بالمكاسب التي يجنيها الشخص في حياته، وأهمية أن يدخر للأجيال القادمة ويدخر لأبنائه، فنشأت فكرة التركيز على الاستثمار في الأصول. من هنا اكتشف فيبر علاقة هامة بين منظومة القيم السائدة في مجتمع معين وبين نشوء نمط اقتصادي وسياسي معين.

والكثير من الكتابات النظرية التي تحاول أن تشرح لنا موضوع دراسات التحليل الثقافي تقول أننا لا نستطيع فهم هذه الدراسات إلا باعتبارها إحدى المظاهر **لحركة التمرد الثقافي والاجتماعي التي اجتاحت المجتمعات الغربية** بصفة عامة، والتي كان فيها درجة

من العقلانية المفرطة والالتزام بشكليات هذه العقلانية بحيث قضت على إنسانية الإنسان في المجتمعات الحديثة عموماً، وألغت التمايز والتباين والتفرد كسمات لصيقة بالفرد والجماعات والأقليات في المجتمعات الغربية مما أدى إلى ظهور حركات التمرد من أشكال مختلفة، وتجلت إحدى هذه الحركات على المستوى العلمي حيث برزت مسألة الدراسات الثقافية.

وتختلف الدراسات الثقافية عن الأنثروبولوجيا الثقافية في أنها لا تقتصر على دراسة الثقافات البدائية، بل تتسع لدراسة مجالات وموضوعات وظواهر في المجتمعات المعاصرة ؛ مثل الثقافة السائدة والثقافات الفرعية للفئات المضطهدة اقتصاديا كالطبقة العاملة أو عرقيا كالسود أو جنسيا كالمرأة الخ،...

وظهر تعبير "الدراسات الثقافية" من خلال مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (CCCS) بجامعة برمنجهام الذي تأسس عام ١٩٦٤. وفي بداياتها كانت الدراسات الثقافية متأثرة باليسارية الجديدة في إنجلترا، والتي رفضت الماركسية الرسمية التي كانت تفهم علي أنها تمثل الجبرية الصارمة في كل من الاقتصاد والتاريخ. وقد تصاعدت هذه النزعة النقدية في مواجهة الماركسية بعد الغزو الروسي للمجر عام ١٩٥٦ بشكل خاص.

ومنذ سنوات السبعينيات بدأت الدراسات الثقافية البريطانية في الانتقال إلي مجتمعات أخري خارج بريطانيا حيث هاجرت إلي كل من: الولايات المتحدة، وكندا، واستراليا، وفرنسا، والهند. وخلال فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، أصبحت الدراسات الثقافية في كل دولة تتسم بمميزات قومية مستقلة؛ ففي بعض المجتمعات انصب الاهتمام علي التحليل النصي والجمالي في حين قل التحليل السياسي، بينما زاد التحليل السياسي في مناطق أخري. ومن المفارقات أن الدراسات الثقافية في الجنوب الآسيوي ازدهرت بصورة أكبر من الولايات المتحدة. وتمتاز الدراسات الثقافية في جنوب آسيا بشيئين: أولهما، يتعلق بالتأثير الذي أحدثه غاندي علي الثقافة الهندية. وثانيهما، يتعلق بدور الإنجليزية ومكانتها في الهند، إلي أي مدي نستطيع وصف اللغة الإنجليزية بأنها لغة الشعب؟ كيف تستطيع اللغة الإنجليزية التعايش بشكل سياسي مع

اللغات الهندية؟ ما السمات الخاصة للإنجليزية الهندية؟ كيف تقوم اللغة الإنجليزية بدور الهيمنة في الهند؟

مثل صدور كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد عام ١٩٧٨ علامة مهمة أخري في تطور الدراسات الثقافية، خاصة تفسيره للكيفية التي أثر بها الاستشراق على الإدراكات الغربية عن الإسلام والشرق الأوسط، حيث أوضح أنه في الوقت الذي كان فيه الفرنسيون والبريطانيون منهمكين في توسيع نطاق مستعمراتهم وترسيخ دعائم نفوذهم، تشكلت أيضا لديهم الأفكار السلبية المرتبطة بالشعوب الخاضعة للاستعمار. ففي خضم الأعمال الأدبية والدراسية كان يتم تقديم المستعمرين بوصفهم أناسا يغلب عليهم التدني، وضيق الأفق، والفساد الأخلاقي، والنزعات الطفولية الساذجة.

وهكذا بدأت الدراسات الثقافية كتراث ثقافي عقلاني مخالف، خارج الأكاديمية – في البداية فقط – وقد أخذت علي عاتقها إبراز مظاهر القوة السياسية والاجتماعية في كل أشكالها الثقافية، ولكنها أصبحت الآن واحدا من فروع المعرفة، وجزءا من الأساس الأكاديمي، وبنائه الراسخ في الكثير من جامعات العالم وأكاديمياته.

نماذج من الدراسات الثقافية:

النموذج الأول: "الثقافة الجماهيرية في مصر"

ولعل من أهم الكتب التي اهتم بها الباحثون العرب في مجال الدراسات الثقافية كتاب "الثقافة الجماهيرية في مصر" لأرمبرست –أستاذ الدراسات الثقافية الأمريكي، الذي حاول فيه أن يتتبع مفهومي التقليد والحداثة وتطورهما فى المجتمع المصري، وكانت وسيلته المنهجية التي استعملها في هذه الدراسة هي أنه قام بتحليل للتطور التاريخي لعدد من الأفلام السينمائية والمسلسلات الدرامية التي حازت انتشارا كبيرا بين الشعب المصري بدءاً من العشرينيات وحتى اليوم.

وهنا تتضح لنا علاقة الدراسات الثقافية بعلم السياسة لأن الباحث هنا لا يهتم بعمل أدبي فذ وعبقري يتداول بين مجموعة محدودة من القراء يمثلون نخبة محدودة غير مؤثرة في الوعي العام في المجتمع، ولكنه يضع عينه على الوعي الشعبي العام للمجتمع،

فنجده يهتم بالأعمال الفنية، سواء كانت راقية فنياً أو متوسطة القيمة ما دامت قد تحقق لها انتشار كبير، لأن هذا الانتشار بالنسبة له يعنى قبول لمنظومة القيم الموجودة في العمل وتأثيرها مباشرة في وعى الناس، وبالتالي يهتم بهذا العمل ليس من أجل دراسة العمل، بل يتخذه كوسيط للوصول إلى منظومة القيم التي تحكم تفكير شعب معين أو فئة معينة أو طبقة معينة فى هذا المجتمع.

النموذج الثاني: المطبخ الهندي: تاريخ العلاقة بين الهوية الهندية والبريطانية

وعلى سبيل المثال نذكر أهم دراسة ثقافية درست ظاهرة العلاقة بين الهند والاستعمار البريطاني، والدراسة بحثت في تطور المطبخ الهندي، وكيف أنه -باعتباره منتجا ثقافيا اجتماعيا- كان يُنظر إليه من قِبل الإنجليز الذين كانوا يعيشون كمستوطنين داخل الهند على اعتباره أحد المظاهر المرتبطة بثقافة أو حضارة متدنية، وعندما انتقل هذا الطعام إلى داخل إنجلترا عن طريق الإنجليز الذين عادوا من المستعمرة الهندية كانت هذه المطاعم تستدعي نظرة دونية للآخر الثقافي أو الحضاري الهندي. فكيف حدث هذا التحول في هذا المطبخ الهندي الذي أصبح اليوم من أهم المطاعم العالمية، وأكثرها تعبيرا عن الأصالة والعراقة؟ كيف حدث هذا التغيير في النظرة؟ تكشف لنا الدراسات السابق الإشارة إليها أن هذا التطور كان تطورا موازيا للتطور الذي لحق بالشخصية الهندية حيث التحول من الإحساس بالدونية الثقافية إلى استعادة الثقة الثقافية والحضارية بالنفس.

وهناك بحوث في فرنسا الآن حول الطبق الجزائري الرئيسي؛ الكسكس، فهذا الطبق استطاع أن يغزو مطاعم فرنسا بعد أن كان يُنظر له نظرة سلبية أيضاً .

مثل هذه المناهج البحثية قد تبدو غريبة بدايةً من اختيار موضوعاتها أو مداخلها الثقافية لفهم ظواهر اقتصادية وسياسية هامة وجادة؛ فالمسألة البحثية في الأمثلة السابقة ليست المطبخ الهندي أو طبق الكسكس الجزائري، ولكن الباحث الثقافي في الحالتين – لسبب أو لآخر – وصل إلى نوع من اليقين بأن هذين المدخلين يملكان قدرة تفسيرية عالية الدلالة فيما يتعلق بموضوعه البحثي الأصلي؛ أي تاريخ تطور النظرة المتبادلة بين الغازي الثقافي وبين من تتعرض هويته الثقافية للتهديد. ولكن هذه المناهج البحثية تسمح للباحث في نهاية الأمر بأن يبدأ من التحليل الثقافي لينتهي إلى نتائج سياسية، وأن يبدأ في

مناقشة موضوع مثل موضوع العلاقة بين الأنا والآخر بين الحضارة الغربية الغازية والحضارات غير الغربية المهددة ثقافياً.

النزعة الثقافية – الحضارية عربياً:

وفي المحيط العربي، ومنذ سنوات السبعينيات والثمانينيات تفاعلت بشكل كبير اتجاهات فكرية كانت تعمل في اتجاه تأكيد دور الخصوصية الثقافية للمجتمعات، وفي اتجاه التأكيد على أن هناك تطبيقات خاصة جداً لفهم كل ثقافة وكل مجتمع، ورفض الفكرة التي كان كثيرا ما يحلو لأساتذة العلوم الاجتماعية التقليدية طرحها، وهى أن "العلم لا وطن له"، وكذلك فكرة "وحدة العلوم"، وما ينتج عنها من تطبيق " المنهج العلمي" على العلوم الاجتماعية والسياسية وعلوم دراسة الإنسان، بالضبط كما يطبق على العلوم الطبيعية.

وعلى الرغم من أن بعض هذه الاتجاهات النقدية قد ذهبت إلى أبعد مما ينبغي وخلطت بين العلم والأيديولوجية في بعض الأحيان، إلا أنها تمسكت بالأسس العلمية في العلوم الاجتماعية والسياسية في معظم الأحيان بناء على الفكرة القائلة بأن الجوهري في العلم هو المنهج وإجراءاته المنضبطة وليس نتائج العلم ذاتها، فهذه الأخيرة هي نتاج مرحلة ثانية من البحث العلمي هي مرحلة الفهم والتفسير والتأويل للظاهرة، وهى مرحلة من المشروع أن تختلف نتائجها من باحث لآخر بناء على منطلقاته وخلفياته وتحيزاته القيمية المعيارية، ويصدق هذا الفصل بين المرحلتين في الدراسات الاجتماعية والسياسية بشكل أكبر من الدراسات الطبيعية.

إذا فموضوعية المنهج العلمي وقواعده وإجراءاته المنضبطة لا تشكل قيدا على انطلاق رؤية الباحث وحريته وإبداعه الفكري في تفسير الظواهر، ولكن هذه الموضوعية – في المرحلة الأولى من البحث – هي شرط عدم الخروج عن نطاق "العلم" إلى نطاقات أخرى لا تقل أهمية وأثرا في الحياة كالاعتقاد الديني أو الاعتقاد الأيديولوجي السياسي أو الرؤية الإبداعية في الفن. أما الدرس الأهم فهو أن أيا من هذه النطاقات سيبقى موجودا يلعب دوره في حياة المجتمعات وأن كلا منها له مجاله، ولا يجوز لأي منها ولا ينبغي

لأي منها أن يعمل على إلغاء النطاق الآخر، وأن المشكلة الكبرى هي دخول أحدها إلى مجال الآخر أو تطبيق معايير أحدها للحكم على الآخر.

وكان من الدروس المنهجية الهامة التي تبلورت في الخبرة المصرية والعربية الحديثة والمعاصرة كنتيجة لظهور النزعة الثقافية – الحضارية في أوساط النخبة الثقافية والعلمية العربية أن على الباحث أن يعلن تحيزاته بوضوح كامل في بداية بحثه، ولكن هذا الاعتراف لا يعني أن يضحي بشروط الموضوعية في منهجية البحث، وأنه إذا كانت النتائج النهائية قد تختلف من باحث لآخر، فإنها ستكون في هذه الحالة اختلافات علمية في الفهم والتفسير والتأويل وبناء على احترام للمعلومات الصحيحة الموثقة، وبناء على إتباع خطوات المنهج العلمي الموضوعي ودون التضحية به. وهكذا انتهى النقاش إلى أن الموضوعية المطلقة غير موجودة في الدراسات الاجتماعية والسياسية، ولكن في نفس الوقت، فإن الذاتية المطلقة غير مقبولة، لأنها تخرج بالدارس عن نطاق العلم.

وعلى الرغم من أن الساحة العربية لم تقترب من الدراسات الثقافية والتحليلات الثقافية بشكل منهجي، إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأن الساحة العربية – والمصرية تحديداً– خالية تماماً من هذه الاقترابات المنهجية من الدراسات الثقافية، فهناك بعض الكتابات التي تقترب من هذه المنهجيات، ولكن دون أن تسميها صراحة بـــ"الدراسات الثقافية"، من بين هذه الكتابات على سبيل المثال لا الحصر:

- كتاب "د/سعد الدين إبراهيم" بعنوان "صور النظام العربي الجديد"، والذي اتبع منهجية التقاط الصور، وتكثيف الضوء عليها من أجل فهم التغيرات التي بدأت تحدث في المجتمع العربي في السبعينيات والثمانينيات وحتى الآن. فتحدث الكتاب عن اليدوي المميكن، وتكلم عن الرأسمالي الهلامي، وعن طالبة الطب المحجبة، وعن المواطن المسلم الساخط، وبدأ يعطينا تفاصيل لمشاهداته وتفسيراته لهذه الثقافات الجديدة والميول الجديدة التي بدأت تظهر في المجتمعات العربية.

- كتابات كمال المنوفي حول الثقافة السياسية هي كتابات مبكرة في هذا السياق.

- كتب محمد السيد سعيد عن "العامل السيني في السياسة" مؤكداً على تزايد أعداد تلك الظواهر التى لا يمكننا تفسيرها بمناهجنا التقليدية، وأن هناك عاملا سينيا غامضا يمكن أن يفسر هذه الظاهرة، وهذا العامل هو العامل الثقافي المهمل غالباً.

- كتاب عبد المنعم السعيد بعنوان "السياسة في غير السياسة"، وهو كتاب يلتقط ظواهر ليست سياسية بالمرة مثل مباريات كرة القدم التي لعب فيها الفريق القومي المصري ويقوم بتحليل سلوك الجماهير، ويتساءل عن طابع الأداء الرياضي ولماذا يكون على هذا النحو؟ ويشير مثلا لافتقاد هذه المباريات لروح الجماعية، ويرصد كيف أن اللاعبين المصريين أحيانا ما يفوزون في بعض الألعاب الفردية، ولكنهم نادرا ما يحصلون على ميداليات – إلا في نطاق محدود للغاية – في الألعاب الجماعية. ويتساءل عما إذا كان هذا يشير إلى طابع فردي –ضد جماعي– بالنسبة للشخصية المصرية؟

- العديد من كتابات السيد ياسين.

- يتفرد قدري حفني بكتابات في علم النفس الاجتماعي السياسي. ويرى أن سيكولوجية الجماعة لها قوانين يمكن أن تفسر سلوكها في بعض الأحيان، وأن هذه السيكولوجية تختلف من شعب لآخر.

- كتابات جلال أمين، خاصة كتاب "ماذا حدث للمصريين؟".

- حسين أحمد أمين له كتابات تتعلق باكتشاف مظاهر البدائية واللاعقلانية، وبدايات غياب فكرة المجتمع داخل المجتمع المصري المعاصر.

- نبيل عبد الفتاح له كتابات أيضا في هذا المجال، خاصة كتاباته عن " سياسات الأديان في مصر".

- المسيري له اجتهادات لبناء منهجيات للتحليل المعرفي والثقافي لمشاهد الحياة اليومية واستخلاص دلالات سياسية وثقافية هامة من وراءها.

- كتابات أحمد أبو زيد حول رؤى العالم في المجتمع المصري، وهى كتابات متفردة لا يوجد نظير لها في الساحة العربية.

- وكتابات السيد الأسود حول الدين والتصور الشعبي للكون والكون السياسي أيضاً، وهى كتابات متفردة أيضاً لم يسلط الضوء عليها.

- دراسات آلان روسيون حول "ما بعد الإسلاموية" أو التحول من ظاهرة الإسلام المسلح والإسلام السياسي إلى الإسلام الاجتماعي، والتي ظهرت مع النمط الإسلامي في الحياة الاجتماعية، وليس فقط السياسية.

- كتابات أحمد زايد وعلي ليلة في علم الاجتماع الثقافي.

- كتابات محمد حافظ دياب حول التدين الشعبي، ومدى اختلافه إلى حد ما عن التدين الرسمي الصحيح، وكتابات حول عقلية التصوف.

الأسئلة والمداخلات

أ.د. إكرام بدر الدين:

أشكر أ. فؤاد وأماني على هذين العرضين، وسأستعرض في عجالة ملاحظتين: الأولى، هي تحديد مفهوم الثقافة، وهل نقصد بها القيم والمعتقدات والنواحي التجريدية أم مفهومها الأوسع كما يراه الألمان والذي يقترب من مفهوم الحضارة. وبالتالي فمفهوم الحضارة قد يختلف ضيقا أو اتساعا باختلاف التخصصات، فمفهوم الثقافة لدى الباحث في علم الاجتماع يختلف عنه لدى الباحث في السياسة، وهكذا... الثانية، كما لاحظت من كلام أ. أماني أن هناك تركيزا على دور الثقافة في العلاقات الدولية، بينما في رأيي هناك وجود وتأثير أكبر للعامل الثقافي في العلاقات داخل النظام السياسي والصراعات بين الجماعات السياسية. وكل الصراعات لها أبعاد ثقافية ترتبط بالأبعاد السياسية، غير أن الحديث عن صراعات ثقافية داخل النظام السياسي قد يحتوي على نوع من التجريد فهناك صراعات عرقية وطائفية تختلط بها الاعتبارات الثقافية، فيكون التحدي بالتالي هو تحديد الأثر الثقافي بذاته.

كذلك أود أن أثير مسألة أثر العولمة على الثقافة، فالعالم يتجه نحو ثقافة واحدة مشتركة، وهناك حديث عن نهاية التاريخ – ولربما نهاية الجغرافيا كذلك مع سقوط الحدود وعنصر المكان. غير أنه وفي الوقت الذي يتحول فيه المجتمع العالمي نحو المزيد من الاشتراك في القيم والاندماج نجد تصاعدا في حدة الصراعات العرقية والطائفية في مناطق مختلفة من العالم، فكيف يمكن أن نفسر هذا التناقض؟

وأخيرا فإن منهج التحليل الثقافي –وأتفق مع أ. فؤاد في هذه النقطة– هو محاولة لسد نقص في منهاجية دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية وإن كان لا يعمل وحده ولكن متعاونا مع مناهج أخرى، وبالتالي فهو لا يكتفى به ولا يستغنى عنه.

إسلام حجازي:

أنا معيد بقسم العلوم السياسية، وأنا أود أن أبدأ مداخلتي من حيث انتهت أماني من حيث صعوبة التحليل الثقافي في الوطن العربي على وجه الخصوص. أود أن أركز على أربع إشكاليات طرحت ولم يتم الحديث عن الحل لها أو لم تطرح من الأساس:

الأولى هي ضرورة تجاوز الكتابات الدفاعية إلى الكتابات الإنتاجية في المجال الثقافي، فأغلب هذه الكتابات مهتم في تحليله الثقافي بالخصوصية الثقافية العربية والإسلامية وينتهي في الغالب لنقض الأفكار الغربية سواء حول الديمقراطية أو الإصلاح. وأعتقد أن مركز الدراسات الحضارية قد خطا خطوة لتجاوز هذا الحاجز من خلال تطوير المنظور الإسلامي في فهم الظواهر المجتمعية، وإن كان لا يزال بحاجة لدعمه من قبل الدولة ومراكز أخرى.

النقطة الثانية -وكان قد سبق طرحها- تتعلق بتساؤل حول أي الحقول أولى بدراسة الثقافة في الظواهر الاجتماعية، فعلم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع وحتى الدراسات الأدبية تهتم كلها بالبعد الثقافي، وبالتالي يجب تجاوز هذا الوضع. وهناك خياران أمام الباحث، إما استعارة الأدوات المناسبة من هذه العلوم لتكوين أداة منهاجية متكاملة جديدة أو أن يحدث تشارك بين العلوم المختلفة – وهو الأفضل، وإن كان أمرا بعيد التحقق.

النقطة الثالثة تتعلق بمسألة المتغير المستقل والمتغير التابع. فبالدراسات الثقافية يرتبط متغير وسيط غائب عن البعض هو وسائط التثقيف، وكان أ. د. سيف الدين عبد الفتاح قد تعرض لذلك عندما تحدث عن تأميم الدولة للدين، فمع اهتمام الدولة بإخضاع الثقافة تصبح متغيرا تابعا، أما في المجتمعات التي لا تسيطر فيها الدولة على الثقافة تكون هذه الأخيرة متغيرا مستقلا.

النقطة الأخيرة وهي هامة للغاية تتعلق ببناء المقاييس لقياس الثقافة، والتي تعتمد إلى حد كبير على المقاييس الغربية، وهنا إشكالية كبرى. فعدد من الدراسات التي تحدثت عن الإسلام والاستبداد أكدت وجود علاقة إيجابية بين الثقافة الإسلامية في المنطقة والاستبداد اعتمادا على ورود مادة في الدستور تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وهذا خطأ منهاجي طرحه د. معتز عبد الفتاح في كتابه المسلمون والديموقراطية لوجود

فرق بين ثقافة الإسلام وثقافة المسلمين. وبالتالي فنحن بحاجة لتطوير مقاييس لتحديد الوزن النسبي لما هو ثقافي واختبارها، ولدينا الكفاءات القادرة على القيام بذلك.

د. أميمة عبود:

أود أن أشكر أ. فؤاد وأ. أماني على عرضهم، ولدي مجموعة من التعليقات أود طرح أهمها:

النقطة الأولى، من المعروف أن علم السياسة لفترة طويلة في منهاجيته التي توصف بالعلمية أو الموضوعية كان يعتمد على التفسير للوصول لعلاقات سببية وصولا إلى تعميمات، ومن ثم نظريات. بعد ذلك ظهرت مرحلة اهتمت فيها الأدبيات الغربية بالتأويل ودخل فيه كم من المصطلحات الملتبسة كتحليل الخطاب والتحليل الثقافي. ونظرا لعملي على تحليل الخطاب، واجهت المشكلة التي أشار إليها إسلام في حديثه عن المقاييس، لأن الفهم لا يحتاج مقاييس، لأنه لا يهدف للتعميم، وإنما المهم هو الانضباط في شكل إجراءات – وأحدها هو الإجراء الألسني، والذي عملت عليه، والذي يتم من خلال الاعتماد على مجموعة من التقنيات اللغوية كأفعال الكلام وأدوات الربط الاستدلالية. فهنا نتحدث عن ضبط إجرائي كخطوات، وليس عن مقياس.

النقطة الثانية هي أن التحليل الثقافي يحتاج لكي يضبط إلى أن يسكن تحت عنوان الفكر وليس التفسير، فكيف يحدث هذا الضبط؟ وهل هناك فرق بين ما نتحدث عنه وبين علم الأنثروبولوجيا؟ أعلم أن أستاذ فؤاد السعيد أدرى مني بذلك، ومركز البحوث الاجتماعية والجنائية به عدد لا بأس به من الدراسات كلها تعتمد على الثقافة. إن علم الأنثروبولوجيا الغربي كان يوصف بأنه خادم للاستعمار، لأنه كان يسهل على الدول المستعمرة دخول الدول المستهدفة من خلال الدراسات حولها. ولكن هذا العلم نفض عن نفسه هذه التهمة، وبعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإسهام غير العادي للجمعية الأمريكية للأنثربولوجيا بدأ موضوع التحليل الثقافي منذ عام ١٩٤٧. ومن ثم فأنا الآن غير متأكدة حول موضوع تداخل العلوم والتخصصات والدراسات البينية، وفكرة ما بين الحقول المعرفية كمنهاجية وليس كموضوع.

النقطة الثالثة، وهي تثير إشكالية أكبر تتعلق بالخصوصية والعالمية، فالثقافة كانت دوما موجودة لم تختفي كما أشارت أ. د. نادية مصطفى، ولكنها كانت الثقافة المركزية الأوروبية، والتي نحن كلنا أسرى لها. ما حدث في فترة ما بعد الحداثة في نهاية الستينيات، وفي أعقاب ثورات الطلاب، هو تزايد الاهتمام بالخصوصيات التي أضحت فيها الثقافة المركزية الأوربية إحدى الخصوصيات، حيث بدأ نفي فكرة أن الثقافة الأوروبية هي الثقافة المطلقة التي تتكلم باسم الثقافات الأخرى. فما هو الوضع اليوم؟ هذه مجموعة من الاستفسارات أرغب أن تلقوا عليها الضوء لو أمكن.

أ.د. نادية مصطفى:

في هذه القاعة في سيمنار القسم، ثار منذ سنوات نقاش كبير بين أ. د. على الدين هلال وأ. د. سيف الدين عبد الفتاح (ولم يكن قد حصل على درجة الدكتوراه بعد)، ولدى ورقة البحث الذي تقدم به د. على الدين هلال آنذاك، والذي حمل عنوان: "نحو علم سياسة عربي". وثار النقاش يومها -ولكن ليس تحت اسم التحليل الثقافي، وإنما تحت اسم الخصوصية والعالمية في علم السياسة- حول صحة القول أو الحديث عن علم سياسة عربي. آنذاك كنت بدرجة مدرس، ولكنني كنت أدرس أوربا وفرنسا ودول العالم الثالث والصراع العربي الإسرائيلي وكنت أركز في هذا كله على السياسة الرسمية والسلوك الشكلي دون الخلفيات. وأنا الآن أدرس العلاقات العربية الأوروبية من مدخل مختلف تماما. إذا هو نقاش متجدد، ويأخذ شكلا مختلفا كل عقد، وهو كامن في خصوصية طبيعة بحثنا، وإن كان بشكل مختلف كل مرة. حتى في الغرب يراجعون أنفسهم ذاتيا، ونحن نتلقى الموجة الجديدة من المراجعات ونتحدث عنها على اعتبار أنها اتجاهات حديثة في العلم. وبالتالي أعود إلى ما قاله إسلام عن أهمية تجاوز وتيرة الدفاع لكي نقدم بناء جديدا.

د. عبد الفتاح (كلية التربية، جامعة الزقازيق):

سأكمل في مداخلتي ما تقدمت به د. أميمة في التعامل مع قضية التحليل الثقافي، والتي أرى أنها قضية منهاجية بالدرجة الأولى، وليست قضية بحثية. فلو نظرنا إلى قضية التحليل الثقافي على اعتبارها قضية منهاجية، لاختلف المدخل ولوجدنا أنفسنا نتعرض لأدوات التحليل الثقافي المنهاجية – والتي تقترب للغاية من تحليل الخطاب. ومنذ حوالي

١٥ عام قمت بدراسة في الماجستير حول تحليل الخطاب السياسي وعلاقته بالسياسة التعليمية، وطبقت تحليل الخطاب. في الواقع قضية المنهاجية لو تم التركيز عليها بهذا الشكل، لاختلفت طريقة تعاملنا مع قضية التحليل الثقافي. ولدينا بالفعل مجموعة من الرواد الذين عملوا في هذا المجال في العالم كميشيل فوكو، وفي مصر أ. السيد يس وأ. حامد عمار ود. أحمد أبو زيد من جامعة الإسكندرية، وغيرهم، وكان الأخير –في دراسة متميزة عن خطاب الحياة اليومية– قد تصور أن النص يمكن أن يكون هو القاعة وما فيها من تفاعلات والتي يمكن تحليلها كخطاب. ويعتمد هذا المدخل البحث فيما وراء النص نفسه، وإرجاعه للسياق التاريخي الاجتماعي الثقافي بهذا الشكل، فتطور الثقافة أدى لتطور التحليل الثقافي ذاته. إذا فقضية التحليل الثقافي هي قضية منهاجية بالأساس، وبربطها بعلم السياسة يمكن أن يتم تصنيفها كقضية منهاجية من الدرجة الأولى تبحث في علم السيادة وتطوره وعلاقته بالثقافة وتحليلها.

جيهان الحديدي:

شكرا على العروض القيمة ولي ملاحظة واقتراح. الملاحظة تأتي استكمالا للتراكم المتحقق من جلسة لأخرى، حيث أرى أن هناك إشكاليتين رئيسيتين في علاقة التحليل الثقافي بعلم السياسة: الأولى، هي إشكالية تحديد المناهج، حيث تردد في كل التعقيبات حديث عن الصعوبة المنهاجية التي تواجه باحث العلوم السياسية عند استخدام التحليل الثقافي أو دراسة الثقافة. الثانية، هي مشكلة التمييز بين المفاهيم، وهي المشكلة التي نواجهها مع الطلاب كذلك حيث لا يزالون يدرسون الجزء الأكبر من المقررات عن مفاهيم المناهج التقليدية في علم السياسة. كما إنني أرصد تداخلا في المفاهيم، مثلا في مجالي التحليل الثقافي ودراسة الرأي العام. فهل مسوح الرأي العام من أدوات التحليل الثقافي، وهل خلاصاتها تعبر عن نتائج الثقافة الموجودة في المجتمع أم لا؟ وكذلك مفهوم الثقافة العامة، هل ينصرف المفهوم لثقافة النخبة الحاكمة متخذة القرار أم لثقافة الأغلبية العددية أم إلى ماذا؟

فإلى حد ما أشعر أن الحديث عن التحليل الثقافي لازال هلاميا وغير محدد الملامح، ولذلك أقترح تبني مشروع بحثي من قبل الكلية حول مناهج البحث في التحليل

الثقافي وربطها بالعلوم السياسية، والعناوين الكثيرة التي ذكرها أ. فؤاد يمكن أن يسلط عليها الضوء لباحث العلوم السياسية، وإن كنت لا أدري ما إذا كان هذا قد طبق من قبل أو إمكانية تطبيقه في المستقبل.

نسيبة أشرف:

سؤالي متعلق بجزء التطبيقات البحثية الذي تناولته جيهان في جزء كبير من سؤالها. فباحث العلوم السياسية الذي هو بصدد دراسة ظواهر سياسية يمثل فيها البعد الثقافي ركنا أساسيا يواجه مشكلة العثور على مقتربات للتحليل الثقافي من داخل العلوم السياسية. فهل يتم تطويع المقتربات النظرية السياسية التقليدية أم أن هناك حلولا أخرى.

أ.د. نادية مصطفى:

الحل في القراءة، وكذلك في ما نقوم به هنا في السيمنار، أنت على سبيل المثال تدرسين القوة الناعمة بالتطبيق على حالة حلف الناتو، والذي له برامج وأنشطة بحثية وتدريبية وحوارية في قضايا وموضوعات مجتمعية وإنسانية بالمعنى الواسع باعتبارها كلها من وسائل القوة الناعمة. فكيف تتم دراسة مثل هذا الموضوع واختياره في حد ذاته يفرض على الباحث قراءة ما نقوم به، وما نطرحه لن يقدم وصفات جاهزة، وإنما يثير أفكارا ويجب على كل منا أن يقرأ ويجتهد.

محمد كمال:

سؤالي الأول موجه إلى أ. أماني، كما تفضلتي فإن التحول نحو التحليل الثقافي بدأ في المدرسة الأوروبية ثم تبنته بعض الدوائر الأكاديمية في الولايات المتحدة، فهل وفق قراءاتك هناك بوادر لتوظيف التحليل الثقافي في تغيير القلوب والعقول في التعامل مع الدول العربية والإسلامية.

أما سؤالي الثاني فهو للأستاذ فؤاد، الأمثلة التي ذكرتها سيادتك لمفكرين استخدموا التحليل الثقافي تتوزع على كل الأطياف السياسية والفكرية في مصر، فما الذي دفعها جميعا لتبني ذات المدخل.

داليا رشدي:

قمت بدراسة لها بعض الصلة بموضوع الثقافة في ارتباطها بعوامل أخرى وكانت حول التغيير الثقافي في المنطقة العربية، فالنقطة هي أهمية الاهتمام بدراسة التغير الثقافي الطبيعي والتغيير الثقافي المقصود. واستفساري كذلك هو كيف يمكن التمييز بين هذا وذاك لا سيما للمبتدئين – وهو مرتبط بالإشكالية التي ذكرتها أماني حول صعوبة دراسة الثقافة ذاتها.

أ.د. أحمد عبد الونيس:

لي ملاحظتان في عجالة ليستا بحاجة لإجابات: الأولى، أن اهتمام كل تخصصات وفروع العلوم الاجتماعية بالبعد الثقافي ليس جديدا واشتراك كل الحقول المعرفية في دراسة هذه الظاهرة ليست جديدة. فوقت ظاهرة الدولة كانت كل العلوم تدرسها، وانكشاف ظاهرة جديدة يؤدي لتركيز كل الفروع عليها من مناظيرها.

الثانية، لماذا الاهتمام بالثقافة الآن فالمهم هنا الربط بين حالة العالم والاهتمام العلمي أو المعرفي، فكلما غابت الندية النسبية في العلاقات الدولية وانفردت قوة معينة بالسيطرة، فإن هذا يستدعي ولابد البعد الثقافي، لأن القوى المسيطرة تحاول فرض قيمها على الآخرين بدرجة أو بأخرى – أفلحت أو لم تفلح – وهو ما يثبت من تاريخ الحضارات المختلفة وصراعها مع بعضها.

تعقيب الأستاذة أماني غانم على الأسئلة والمداخلات

سأطرح نقاطا عامة ولن أرد بالتفصيل لأني أيضا لدي نفس التساؤلات ونحن نحاول تحريك المياه الراكدة في السيمنار بخصوص المفاهيم المتعلقة بالدراسة – كالثقافة والتغيير الثقافي والتحليل الثقافي. ولكن المشكلة أننا في حديثنا عن السياسة والثقافة يبدو وكأن هناك وصفة جاهزة وحل سحري للتحليل الثقافي يقدمه من يتعرض للحديث عن الموضوع. ولكن يجب دوما ألا ننسى أننا نبحث من المنظور السياسي، وبالتالي فكل أصحاب منهج يدلون بدلوهم في التحليل الثقافي، فهو أشبه بمظلة وكل يساهم بجزء فيما يتعلق بمجال دراسته، على نحو يؤدي في النهاية إلى تطور حقل الدراسات الثقافية. فهناك أجزاء مثلا متعلقة بالإجراءات وتتعلق بالأنثروبوجيا وعلم الاجتماع ليس لدي إجابات

عليها، وإنما مجرد قراءات اطلعت عليها خلال عملي على الماجستير للبحث عن إجابات مشتركة تفض إشتباكات حول إشكاليات في ذهني بما هو متعلق بدراستي. وبالتالي فداليا يجب أن تطرح إجابة على سؤالها حول التغيير والتغير لأنها عملت عليه لفترة، وإسلام يبين كيفية الخروج من مشكلة القياس التي تحكم عقولنا كباحثي علوم سياسية حتى نخرج بعيدا عن التقليدية للضبط لنفهم بها، لأن التفسير والتنبؤ لم يعدا من وظائف العلم. فانتهاء الحرب الباردة، وهو حدث ضخم، جاء على غير توقع لبيان أنه لا تزال توجد مفاجآت، وأن العالم لم يصل لنهاية التاريخ، وبالتالي فكل تقدم يحرزه أحدنا سيكون مساهمة في سبيل التراكم وسيضيف لنا أدوات بحثية ويوضح لنا كيف يمكن تطوير مثل هذه الأدوات على نحو يفيدنا جميعا.

أ.د. نادية مصطفى:

مع احترامي لرد أماني إلا أنني أتصور أن السيمنار يقدم إجابات بالفعل -حتى لا نكون هلاميين نسع كل شئ. فإذا كنتم تحضرون جلسات السمينار عن رغبة في إيجاد إجابات، ستجدونها. فالسؤال هنا ما الذي يميز بين التحليل الثقافي في العلوم السياسية وبين مجالات الدراسات الثقافية كمجال جديد؟ هل نحن بصدد منهاجية على شاكلة المدخل القانوني والسياسي والنفسي أم أن التحليل الثقافي عامل مؤثر كغيره أم أن الحديث عنه دعوة لمنظور جديد بكل ما يحتمله من قضايا جديدة ومفاهيم ومنهاجية جديدة، فكل هذه أمور غير محددة نطرحها تستدعي بطرق مختلفة معنى الثقافي. ما أراه هو أن الأسئلة التي طرحت جيدة وتحتاج للتعاطي معها.

تعقيب الأستاذ فؤاد السعيد على الأسئلة والمداخلات

سأحاول الإجابة في عدة نقاط: أولا، أثر العولمة على الثقافة وهي المسألة التي طرحها أ.د. إكرام والحقيقة أن الدراسات الأولى عن العولمة حذرت أن العولمة ستؤدي لسيادة ثقافة واحدة ولكن ثبت بالتجربة والمتابعة الأدق في الموجة الثانية من الدراسات أن الموضوع ليس بهذه البساطة فمحتوى شبكة الإنترنت على سبيل المثال ليس باللغة الإنجليزية فقط، وإنما اللغات الآسيوية والفرنسية تشغل مساحة كبيرة منه كذلك.

ثانيا، الروح الثقافية العامة في العالم الأميل للتعدد والتنوع تدفعنا للحكم بدرجة من اليقين بأن الثقافات والفئات المختلفة داخل المجتمعات ستقبل بأن تكون كلها تابعة في إطار منظومة ثقافية حداثية واحدة (cultural mosaic)، ففكرة الأمركة الثقافية لن تنجح.

ثالثا، فكرة تأميم الدولة للثقافة والدين والتي طرحها إسلام. التفكير الأولى غير المتعمق يقول بأن الدولة إذا توافرت لها ظروف داخلية وإقليمية ودولية للاستبداد ستسيطر وتهيمن على كافة أشكال الاتصال الجماهيري. ولكن بالنظر للحالة المصرية وغيرها، نجد أنها مسألة غير ممكنة لأنه دائما ما تظهر طبقات وفئات ترفض الثقافة الرسمية السائدة والإنتاج الرسمي، فهناك مقاطعة تقريبا للجرائد القومية فالمصري اليوم والدستور وصوت الأمة مبيعاتها أصبحت أعلى من الأهرام والأخبار وغيره. وبالتالي لا تستطيع الدولة ان تكون الفاعل الرئيسي في مسألة الهيمنة الثقافية. وهناك كذلك صراعات ثقافية بديلة وموازية مثل الإقبال على الفضائيات والدعاة الجدد، وكذا الأغاني الشعبية على ابتذال بعضها. وبالتالي فهي في التحليل الموضوعي ثقافة بديلة للإعلام الرسمي أنتجته طبقات مختلفة في المجتمع لا تجد تمثيلا لها في الإنتاج الثقافي الرسمي، وبالتالي فالعملية أكثر تعقيدا من قدرات الدولة على السيطرة.

رابعا، ملاحظة د. أميمة حول الفهم والتفسير أعتقد أن الدارسين الألمان ميزوا بين مراحل الفهم والتفسير والتأويل بشكل في غاية الدقة. ونجد أن تحليل الخطاب مثلا كان يركز أحيانا على فكرة أو كلمة معينة في إطار السياق، ولكن إذا ما طالعنا العمل المتميز لد. مارلين نصر اللبنانية لتحديد شبكات المعاني في الخطاب القومي لجمال عبد الناصر المتمركزة حول مفهوم رئيسي وكيفية استغلالها، هذه الدراسة كانت بمثابة نقلة كبيرة في الإنتاج العلمي، ولكن للأسف لم يلحقها تراكم.

وفيما يتعلق بإشارة د. أميمة لعلم الأنثروبولوجيا فأرى أنه يهتم بمفرادت الفولكلور بشكل متحفي حتى لو لم تكن الظواهر حية، وذات تأثير في الوعي والاختيارات. أما الدراسات الثقافية فلها حس سياسي وتهتم بما يؤثر في تشكيل الوعي مباشرة.

أتفق مع أ. د. نادية مصطفى حول أهمية وجود سلسلة من ورش العمل (محاولة تطبيقية من الدراسات الثقافية التي تحاول دراسة ظاهرة معينة) وتقديم مناقشة حولها وتطبيق المناهج الجديدة حولها.

الإجابة على سؤال أ. محمد كمال حول الأطياف المختلفة من الأدباء والصحفيين المتميزين وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية ومساهمتها في التحليل الثقافي هي أن الدراسات الثقافية تحتاج لملكة ثقافية لالتقاط أشياء متخصصة تخفى على من لا يمتلك هذه الملكة.

إن الفرق بين التغير الثقافي والتغيير الثقافي يعد فرقا هاما، وكانت لنا تجربة في دراسة حول المناخ الثقافي في مصر مع أ. السيد يس وخرجت في كتاب في ٢٠٠١ وانتهينا فيها إلى نقاط ثلاث هامة: الأولى، هي أن هناك ما يسمى بالسياسة الثقافية الرسمية في كل دولة – وهي اللاعب الرئيسي هنا – وتترجم إلى أنشطة وبرامج مفصلة، ولا تقتصر فقط على سياسة وزارة الثقافة والتي تتعامل مع سياسة النخبة الثقافية، ولكن هناك أبعاد أخرى لهذه السياسة الثقافية الرسمية كالسياسة الإعلامية سواء مكتوبة أو ممارسات، وكذا الأزهر والخطاب الديني، وغيرها. الثانية، هي القوى السياسية في المجتمع – والتي ليست الدولة ولا تتمتع بإمكانياتها ولا سلطتها وبالتالي فهي تنفذ تصوراتها الخاصة في حدود إمكانياتها فقط وفي حدود ما هو مسموح به قانونا. هذه القوى السياسية لها نشاط سياسي يدخل به مضمون ثقافي، وبالتالي فلجماعة الإخوان المسلمين مثلا مشروع وليس مجرد سياسة ثقافية وهي تحاول من خلال هذا المشروع أن تطبق ما تستطيع. من هنا نرى البيانات حول موضوع الحجاب، وكذا دعاة الفضائيات وطرحهم الإسلامي، وهذا يمثل تغييرا مقصودا وليس تغيرا تلقائيا للثقافة. أنصار التنوير كذلك لهم مشروعات ثقافية فاعلة في وزارة الثقافة والبرامج الثقافية وغيرها. أما التغير فيحدث في فترة زمنية معينة – فما هي العوامل الفاعلة (حتى وإن كانت غير اقتصادية) في تغيير الوعي الثقافي لمجتمع ما؟ ظهور النفط في الستينيات في مجتمعات الخليج التي ليس لها عمالة مؤهلة على سبيل المثال أدى لهجرات آلاف وملايين أحيانا من دول مصدرة للعمالة كمصر وسوريا لفترات طويلة إلى دول الخليج وتأثرت بالتالي هذه العمالة

ببنية ثقافية مختلفة عن تلك السائدة في مجتمعاتها الأصلية وأثرت في هذه المجتمعات الأخيرة بالتالي بعد عودتها.

أ.د. نادية مصطفى:

أود أن أشير إلى أن المراكز البحثية بالكلية – وليس فقط مركز الدراسات الحضارية- عملت كثيرا على هذا الموضوع. وفي مركز البحوث والدراسات السياسية عملنا في مشروعات بحثية عدة، وأدعوكم للتوجه والمطالعة. كانت من بين هذه المشروعات البحثية مشروع التربية المدنية والنظام الشرق أوسطي الجديد وثقافة السلام والمجتمع المدني، وكلها اقترابات جديدة عمل فيها متخصصون، وهو ما يعد بمثابة اعتراف بتوسيع نطاق الدراسة في العلوم السياسية، والتغير في التوجه بعيدا عن الدولة. هناك على سبيل المثال أيضا ندوة شارك فيها د. معتز عبد الفتاح حول الحركات الاجتماعية الجديدة في مصر عن الانتحابات البرلمانية في مصر حيث تم تحليلها من مداخل جديدة. هناك مشروع الخصوصية الثقافية وتفعيل التغيير السياسي والمجتمعي تحت إشراف أ. د. سيف الدين عبد الفتاح ود. محمد بشير، وأعماله قيد الطبع، وبه دراستان هائلتان لـــ أ.د. سيف الدين عبد الفتاح ود. معتز عبد الفتاح حول القيم ودراسة السياسة. ود. معتز أشار إلى أن مشكلة دراسة القيم والثقافة أنها يصعب قياسها في حين رد د. سيف أنها يمكن أن تقاس لأن القياس الآن ليس فقط كميا. فهذا جدل نظري منهجي رائع والكلية بها تراكم كبير في هذا المجال، تراكم يقدم إجابات كثيرة على أسئلة كثيرة جديدة في هذا المجال المعقد، ونحاول تقديمه بصورة أكثر توسعا ومن أبعاد متعددة لنواكب الجديد في العالم.

المحور الثاني

التحليل الثقافي في مجالات العلوم السياسية



الفصل الأول

مداخل التحليل الثقافي في مجال النظم السياسية والتنمية



الاقترابات الثقافية لدراسة النظم السياسية*

أ.د. باكينام الشرقاوي**

ظلت العلاقة بين السياسي والثقافي فى حقل السياسة المقارنة إحدى الإشكاليات الكبرى، حيث استمر الجدل حول أيهما الاكثر تأثيرا أو أيهما يمثل المتغير المستقل فى تشكيل وتغيير وتطوير هياكل وسياسات النظم. وكانت الاقترابات الثقافية فى دراسة العلوم السياسية مجالا رئيسيا لذلك النقاش. وتسعى هذه الورقة إلى تناول الاقترابات الثقافية لدراسة النظم السياسية، من خلال التعرض للنقاط التالية: ١) ظهور الاقترابات الثقافية ومراحل تطورها. ٢) الفرص والصعوبات التى قدمتها الاقترابات الثقافية لدراسة النظم السياسية. ٣) تطور النظرة للثقافي وكيفية دراسته. ٤) علاقة الاقترابات الثقافية بالاقترابات الأخرى. ٥) طبيعة العلاقة التفاعلية بين الهويات الثقافية والمؤسسات. ٦) الاقترابات الثقافية فى الكتابات غير الغربية (نموذج أ.د. منى أبو الفضل).

أولا: ظهور الاقترابات الثقافية ومراحل تطورها:

التحليل الثقافى ليس حديث العهد فى مجال العلوم الاجتماعية، ولأنها علوم إنسانية تدور حول الإنسان وعلاقاته ذات الابعاد المتكاملة، فإن الثقافي والمتغيرات الثقافية استمرت عبر مراحل مختلفة تؤثر فى الدراسات الأكاديمية فى حقول الدراسة المتنوعة سواء فى علم الاجتماع او الاقتصاد او السياسة، حتى اعتبر البعض أن العلوم الاجتماعية هى علوم الثقافة فى المقام الاول.

وكان ومازال نمط العلاقة بين الثقافي والسياسي (أيهما التابع وأيهما المستقل) مثار جدل بين الدراسين فى العلوم السياسية، وتتراوح الآراء بحسب تنوع الاقترابات العلمية وتعدد المرجعيات الفكرية. ومع الاعتراف بدور الثقافى -ولو من منطلقات مختلفة وبإعطاء أوزان متباينة، ارتبط التحليل الثقافى بالاتجاه إلى المجتمع لرصد وتحليل مدركاته وتصوراته العقلية وعلاقاته القيمية، أي أخذ الثقافة بجدية سواء باستخدامها كمتغير تفسيري رئيسي او كإطار هام مؤثر. فهذا الاتجاه يتخطى مجرد دراسة تأثير

* الجلسة الرابعة من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية في العام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩، جلسة فبراير ٢٠٠٩

** أستاذ مساعد العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

المحددات الثقافية على الظاهرة السياسية بشكل عام وعلى النظم السياسية بشكل خاص الى إعلاء الثقافي فى نظرة شاملة تحوى الأبعاد الأخرى فى تفاعلها معه.

وارتبط زخم الاهتمام بالاقترابات الثقافية بتطور المنظورات الغربية –على رغم من سبق المدارس غير الغربية (خاصة الإسلامية) فى إيلاء ثقل رئيسى للتحليلات الثقافية التى تعلى من الثقافي والقيمي فى تفنيد ودراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية. ولقد مرت الاتجاهات الغربية فى رؤيتها للثقافى بمرحلتين رئيسيتين:

أولا، فى ظل نظريات التحديث تم النظر إلى الثقافى باعتباره التقليدى الذى من المفترض محاربته والقضاء عليه لفتح الطريق أمام عملية التحديث. وجاء طرح مفهوم الثقافة السياسية فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية فى إطار أدبيات الاجتماع السياسى، وذلك ارتباطا بتعدد مبادرات ودعوات الغرب بهدف نشر الديموقراطية خارجه. وقد ظهرت (واستمرت حتى الآن) تلك المقولات التى ربطت بين التطور الديموقراطي ونظم قيمية بعينها (غربية بالأساس) مثل البروتستانتية والرأسمالية، كما روجت لذلك أعمال فيبر وبارسونز وآلموند وفيربا، حيث قدموا فهما للثقافة السياسية كمدخلات وتوجهات للنظام السياسى، واعتبروا أن بعض المجتمعات تحظى بثقافة مدنية (متمدنة) فى حين تفتقدها أخرى.

وقد تجلت هذه الموجة الأولى فى دراسات أمريكية اعتبرت أن الولايات المتحدة تتشابه مع غيرها من المجتمعات، ومن ثم يمكن أن تنتشر الديموقراطية فى العالم حديث الاستقلال باتخاذ نفس المسار الذي اتخذته الولايات المتحدة، وبتوفر الثقافة المدنية اللازمة لذلك. ثم تلى ذلك فترة تراجع فيها الاهتمام بالمتغيرات الثقافية بسبب الأزمات الداخلية التى مر بها الغرب، وبزغت اقترابات بديلة ركزت على الأبعاد الهيكلية الأخرى، خاصة الاقتصادية والسياسية.

وجاءت الموجة الثانية من الأدبيات والكتابات الغربية في ارتباطها بالثقافي مع الثمانينيات مع إعادة طبع ألموند وفيربا للثقافة المدنية، ومع تناول هانتنجتون لعامل التغير فى الثقافة فى التحول للديموقراطية، ومع دراسات باى للثقافة السياسية الصينية والتى ارتأت أن منظومة القيم الكونفوشية قد أعاقت تغيير النظام بالسرعة المطلوبة. وبدأ الحديث عن التنوع الثقافى فيما بين وفى داخل البلدان. وبدلا من الاعتقاد فى إمكانية وجدوى نشر منظومة القيم الغربية كمقدمة للحداثة –كما كان الحال فى الموجة الاولى من

الكتابات، تحول الانتباه الى الثقافات غير الغربية إما لتكريس فكرة تخلفها أو للدعوة لاحترام خصوصيتها.

وقد تجدد الاهتمام بالثقافى بسبب تطور التاريخ وليس تطور النظرية، فقد فرضت أحداث ما بعد الحرب الباردة دلالات جديدة للمتغيرات الثقافية، فزادت أهمية التحليل الثقافي فى العلاقات الدولية والسياسة المقارنة (مع تداخل الخارجي مع الداخلي)، بسبب طبيعة الصراعات الدولية والداخلية الجديدة، والتى أضحى الثقافي فيها حاضرا بقوة لتعريف طبيعة الصراع، ومن ثم طرق الحل. ولقد اكتسبت الصراعات الداخلية دلالات ثقافية لا يمكن تجاهلها حتى أنه أحيانا ما يكون التباين فى داخل الدول أكبر وأعمق من ذلك الحادث فيما بين الدول. فالانقسامات داخل الدول أضحت ذات أبعاد ثقافية وخارجية، خاصة وأن كثيرا من مطالب الجماعات الثقافية تتجه للمطالبة بالاستقلالية أو الاعتراف بحقوق ذاتية بناء وتأسيسا على الثقافة، أو لاستخدام الثقافة لتعظيم مطالب أخرى غير ثقافية. ولم يقتصر تأثير الثقافى على مستوى المطالب والدعم المجتمعي (أى مدخلات النظام السياسى) بل امتد الى القرارات والسياسات (أى مخرجات النظام) أيضا، فكثيرا ما تُدرج الأبعاد الثقافية عند البحث عن قاعدة نظرية للإصلاحات الدستورية والمؤسسية أو للتغيير فى السياسات وتقييم الأداء المؤسسي.

ولقد زاد اهتمام المدارس الغربية بما هو ثقافى الى حد بدا معه أن هناك مشروعا فكريا لإدخال الثقافة فى النظرية السياسية والاجتماعية. وظل التحدى هو كيفية المواءمة بين الليبرالية التى تتمحور حول استقلال الفرد عن بيئته الثقافية وبين الحقوق الجماعية، وأشار تايلور إلى أن الهدف هو تشكيل نظرية أكثر حساسية للهوية الثقافية أكثر من الليبرالية.

من ناحية أخرى، اختلفت الموجة الثانية عن الأولى فى أمور ثلاثة:

- أولها، أنه مع الاعتراف بأهمية المدخل الثقافي، فإن النظر إلى العوامل الثقافية أتى من منظور مختلف، فيه تم اعتبار الثقافات غير الغربية مصدر تهديد لمنظومة القيم الغربية وللديموقراطية. مثال ذلك كتابات هانتجتون ولويس التى تحدثت عن التثقيف السياسي political culturalism.

- ثانيها، ما ظهر من حديث عن رأس المال الاجتماعي، حيث يتم ربط شبكات الثقة بالسياق الثقافي وانسجامه فيما بين المجتمع وبعضه البعض وبينه وبين الدولة. ولتفعيل أداء النظام التنموي، امتد تأثير الثقافي من جانب المدخلات إلى جانب مخرجات النظام وسياساته، وأصبح بناء ووجود شبكات الثقة شرطا رئيسيا لفعالية النظم.
- ثالثها، اتساع وشمولية النظرة بالانتقال من القومي إلى الثقافي، حيث تحول الاهتمام من الهوية القومية إلى الهوية الثقافية، فعلا الثقافي على السياسي فى تحقيق السيطرة المجتمعية، وعادت الأهمية للمجتمع فى فهم العمليات والممارسات السياسية، فالسياسات أضحت موجهة للمجتمع فى المقام الاول.

هذا، وقد بدا تنوع فيما بين أصحاب الاقتراب الثقافي لا يجب تجاهله؛ فاتجاه ينظر إلى المؤسسات ويفسرها من منطلق القيم والمعتقدات لجماعة ما، وآخر يتبنى اتجاهات إقصائية عدائية للمحددات غير الثقافية، وثالث يتسم تحليله بفردية أوضح بتركيزه على التحليل الجزئي الفردي، فى حين يتبنى آخرون اتجاه الحتمية الثقافية فى دراساتهم للنظم السياسية.

ثانيا، الاقتراب الثقافى: الفرص والقيود:

تعددت الانتقادات الموجهة للاقتراب الثقافي، منها:

١) غموض وصعوبة تعريف ما هو ثقافي واتساع ما يعرف بالمحددات الثقافية.

٢) اقترانه بالنظرة المثالية غير الواقعية.

٣) استخدامه عند عجز الاقترابات الأخرى عن التفسير، حيث لا يستخدم لقدراته التفسيرية الذاتية بقدر ما هو تعبير عن فشل الاتجاهات الأخرى residual category، خاصة عند دراسة أسباب غياب الديموقراطية.

٤) عدم القدرة على القياس واختبار فروض ومقولات هذا الاقتراب، لأن مسائل مثل المدركات والمشاعر والقيم –على أهميتها– هى أمور ذهنية من الصعب ملاحظتها وقياسها.

٥) التركيز على الخصوصية والتنوع الشديد النافي لنشأة نظرية أو اتجاه عام، وهو الأمر الذى يضر ولا يفيد التحليل السياسي، لأنه يعادي مبدأ التعميم فى السياسة المقارنة من خلال تكريسه لما هو طارىء ومتغير بحسب الظروف **contingency**؛ فالانتماء والشعور بالثقافى يختلف بحسب المكان والزمان، ويقود أحيانا إلى تبعات سياسية تختلف من جماعة لأخرى.

٦) الفجوة بين القيم المعلنة والسلوك الفعلي، وبين النظرة الذاتية والواقع الموضوعي، فكثيرا ما يقع الفرد أو المجتمع أو الثقافة عند صياغة صورة الذات في شرك التهويل. وصعوبة ممارسة النقد الذاتي الذي يكشف السلبيات ويعترف بجوانب القصور سواء في مجال بعض القيم السائدة أو في نطاق السلوك الاجتماعي الممارس.

٧) مشكلة تسييس التحليل الثقافى فى ظل عدم تكافؤ القوى فى النظام الدولي وفى داخل الدول.

إلا أنه فى مقابل القيود والانتقادات الموجهة للاقتراب الثقافى، يمكن رصد أبعاد مختلفة للإضافة التى قدمها هذا الاقتراب لدراسة النظم السياسية، ولكيفية تأثيره على تناولها:

١) على مستوى وحدة التحليل: استخدام الجماعة لدراسة المؤسسة والنظام، أو بمعنى أدق الخروج من الفردية الضيقة إلى ربط الفرد بجماعيته الثقافية مع محيطه الاجتماعي ومن ثم السياسي أيضا. فالمحورية للجماعة كمستوى للتحليل، واستحضار أهمية المواطن تكون فى إطارها وليس بمعزل عنها. ويأتى التركيز على رؤى ومواقف هذا المواطن، التى تنطلق من القيمي، وليس فقط من مصلحته الاقتصادية والسياسية، فتعد الثقافة أحد أهم أبعاد تشكيل الرؤية مع عدم إغفال أهمية الأبعاد الأخرى. ويدخل هذا التحول فى إطار حركة أوسع لأنسنة العلوم السياسية بشكل عام ودراسة النظام السياسى بشكل خاص. فالتحليل الثقافى لم يعيد فقط الهيبة للجماعة كوحدة للتحليل، بل طور من النظرة إلى الفرد

باعتباره جزءا من كل ومواطنا له علاقات بجماعته تتأثر علاقاته بمستويات الثقافى المختلفة: الفردية، والجماعية، والمجتمعية، والحضارية.

فالتحول حدث ليس فى اتخاذ الجماعة كوحدة للتحليل فقط، بل فى طرق تناول ودراسة الفرد فى التحليل السياسى وكيفية ربطه بمحيطه. ففى نظرية الاختيار الرشيد فى اتجاهها التقليدى –مثلها مثل السلوكية– يكون الفرد هو وحدة التحليل المفضلة، حتى لو تم تجميع الاستجابات الفردية للأغراض الإحصائية. وهذا التحيز للفرد مستغرب حتى بالنسبة لبارسونز الذى أشار إلى أن الثقافة ليست بالأساس ملكية فردية أو ملكية الأفراد. وهو التحيز الذى يسحب المعتقدات والقيم والأفكار (مثل الكرامة الوطنية) من محيطها الاجتماعي الذى ترعرعت فيه وتكتسب فيه معانيها الخاصة. إن اتجاه منظري مدرسة الاختيار الرشيد (التقليدية) إلى التركيز على الفرد بعيدا عن سياقه مع عزل أفكاره وقيمه عن ظروفه المجتمعية يؤدى إلى النظر للثقافة كقيد على أفعال الفرد الاستراتيجية أو كمعلومات تنقي الواقع دفاعا عن التوازن. فى حين أنه على العكس فإن الاقتراب للثقافة كعملية بناء للمعنى تفترض أن الفاعلين يفهمون أنفسهم كأفراد أو كجماعات بالتبادل فى التأثير مع الآخرين. فبناء المعنى هنا عملية اجتماعية من خلالها يستطيع الناس سويا إنتاج ظروف تتسم أمامهم بالوضوح والشفافية، وهى التى تمكنهم من إعطاء معنى للعوالم من حولهم. وتصبح النظرة إلى الثقافة عاكسة للبعد الجماعي للتحليل السياسي الذي تفتقده التحليلات الفردية الأخرى، ولكن بدون المبالغة فى تكريس التوافق والمشترك أو الدفاع عن الثبات والاستقرار بشكل مبالغ فيه في داخل الجماعة.

٢) <u>على مستوى مجالات وقضايا الدراسة</u>: تتناول الاقترابات الثقافية النظام السياسي فى حركته وعلاقته بالمجتمع، حيث يغطى الاهتمام كل من المدخلات (الدعم والشرعية) والمخرجات (قرارات النظام السياسي). وكثيرا ما يتم تناول العلاقة بين الفرد والنظام من خلال مدى وجود شبكات الثقة: أسباب ضعفها أو قوتها ونتائجها. وبسبب ما طرأ على الدولة القومية من تحديات، حظي مدخل الهوية بثقل من جديد فدخلت العلاقة بين الهويات المختلفة ومستوياتها كمحور رئيسي للبحث ولدراسة التعاون أو الصراع فى الحياة السياسية الداخلية، خاصة مع قصور الاقترابات الأخرى فى التعرض بنجاح لهذه الأبعاد. كما ركز علم النفس السياسي على العلاقة بين الإدراك والثقافة فى تشكيل مواقف الفاعلين السياسية داخل الدولة وداخل النظام وداخل المجتمع. فقد زاد الاهتمام بالثقافة من حيث

دورها فى صياغة العلاقات سواء الصراعية أو التعاونية داخل النظام، فالهدف هو فهم النظام فى حركته واتجاهه وعلاقته بالمجتمع، فالنظرة أضحت أكثر شمولا لتدرس علاقة النظام بالمجتمع والدولة.

ومن الممكن ملاحظة أن مكونات الثقافي مثل القيم، والدين، والإثنية، والقبلية، والقومية، وغيرها، جميعها عادت كمحاور للتركيز عند دراسة النظم السياسية سواء فى العالم الاسلامي (فيما يخص عملية بناء الدولة وتحدياتها) أو فى العالم الغربي (فيما يخص مشاكل الاندماج). وقد هيمن الاقتراب الثقافي علي معالجة قضايا جوهرية بعينها، منها:

- عملية التحول الديموقراطي أو الدمقرطة والمجتمع المدني: فى البداية كان التركيز على الثقافة السياسية ودورها فى التغيير الديموقراطي، ولاحقا أصبح من الواضح أن فهم اتجاهات ومسارات الإصلاح السياسي لم يعد ممكنا بغير تحليل ثقافي متعمق، بل كثيرا ما يتم ربط الإصلاح السياسي بآخر ثقافي بحيث يصبح المتغير الثقافي مستقلا فى تأثيره على عملية التغيير السياسي. كما أنه فى محاولة لفهم دور الثقافة فى الأفعال السياسية، يمكن رصد حدوث نقلة ثقافية فى دراسة حركات المجتمع.
- الصراع فى داخل الدولة: هل أصبحت الخلافات والصراعات الداخلية ثقافية أكثر منها سياسية واقتصادية؟ هل الأبعاد الثقافية هى أساس الخلاف أم أنها الأداة لتسويق الصراعات السياسية بالأساس داخل الدولة؟ هل على النظام الآن مواجهة مطالب ثقافية خاصة بحريات وحقوق ثقافية أم مطالب سياسية خاصة بتوزيع القوة، وأخرى اقتصادية خاصة بتوزيع الموارد؟ جمعيها أسئلة مطروحة بقوة فى أدبيات السياسة المقارنة عاكسة النمط الجديد من المطالب الذى تواجهه الدولة الآن، وفيه يتم التعويل على الثقافي سواء كسبب أو كنتيجة.
- مأسسة الدولة وتشكيل مؤسساتها: دخل الثقافى كمحور رئيسي فى بناء وتشكيل وتقييم أداء مؤسسات الدولة، ولم تعد المحددات العسكرية والبيروقراطية والاقتصادية والسياسية كافية لدراسة الدولة.
- الاتصال السياسى (دراسات الرأى العام): بزغ الثقافي والقيمي فى تحليل الصلة بين الحاكم والمحكوم فى الاتجاهين: من المواطن إلى النظام ومن النظام إلى

المواطن، ففى دراسة إنتاج القوة السياسية لخطابها من أجل تحقيق الهيمنة والسيطرة يتم استكشاف الرموز الثقافية المستخدمة، مع محاولة دراسة كيف يستجيب المواطن العادي المستهدف للسياسات الثقافية (أى التأثير على المستقبل)، ولم يعد التركيز منحصرا على إنتاج المعاني وتأثيرها على أفعال الفاعلين السياسيين والتنظيمات المؤسسية فقط.

٣) علي مستوى العمق والمدى المستهدف في الدراسات: تتجه دراسات التحليل الثقافي إلى رصد جذور القضية المتناولة والبحث فى الأسباب العميقة المتجذرة للتوجهات والسلوك، كما تتعرض للمدى الطويل فى مآل الظاهرة محل الدراسة مثل التطرف والجماعات المتطرفة أو مكافحة الإرهاب أو معوقات الإصلاح السياسي أو العلاقات البينية بين قوى الداخل وغيرها...، فإعلاء الثقافي فى البحث السياسي يرتبط بالبحث فى الجذور والتطلع إلى المدى البعيد.

٤) علي مستوى أدوات جمع البيانات: من الملاحظ أن تبنى اقترابا ثقافيا لدارسة النظم السياسية يشجع فى المقام الأول على استخدام أدوات بعينها لجمع البيانات تأتى على رأسها الملاحظة بأنواعها مثل انتقال الباحث إلى مجتمع البحث والتقرب منه ethnographic method، فهى أفضل الوسائل لفهم الثقافي ومعالجته بشكل موضوعي قدر الإمكان.

ثالثا: تطور معنى الثقافى:

لرصد تطور معنى الثقافي، لابد من التفرقة فى البداية بين مفهوم الثقافة السياسية المتداول منذ خمسينيات القرن الماضي وبين الثقافي الذى تعليه الاقترابات الثقافية. فالثقافة السياسية تُعنى بالرموز والقيم والمعتقدات والممارسات التى تشكل السياسة فى ظل النشاط الجماعي، ويجب التمييز بينها وبين المنظور الثقافي الشامل الذى يهتم بدراسة العلاقة بين الثقافي والسياسي، وتفترض الاقترابات غير الثقافية أن لكل منهما مجالا مستقلا، فى حين ترى الاقترابات الثقافية أنه مع تمايز المجالين، إلا أنهما متداخلان نظريا وعمليا. وكثيرا ما يتم استخدام الثقافي فى خدمة السياسي والعكس صحيح أيضا، وعلى الدارس فهم كيف يتداخلان. كما يجب عدم الخلط بين الثقافي والأيديولوجي، ويتم تعريف الأيديولوجية بأنها اتجاهات أو مجموعة من الأفكار والافتراضات والقيم التى تعمل من خلالها جماعة ما، وسبب الخلط ما ذكره Foss من أن الايديولوجية تُنتج بديناميكايات قوة الثقافة والتحولات

فى القوة السياسية معا، ومن ثم فالتحولات والانتقالات بها أمر حتمي، ولا يمكن فهم الأيديولوجية إلا فى إطارها الثقافي، والعكس أيضا. ولكن الأيديولوجية أكثر التصاقا بالسياسي (بمعنى السلطة)، فالايديولوجية السياسية تمتلك مشروعها؛ "الحلم" المثالي، لتغيير الواقع.

ومن الملاحظ أن معظم الدراسات اهتمت بتأثير الثقافي على السياسي، بينما ندرت الأبحاث التى تناولت تأثير السياسي على الثقافي، فجاءت هي الأقل والأحدث. فكثيرا ما عالجت الأدبيات السياسية تأثير المتغيرات الثقافية على عملية التحول الديموقراطي سواء كدافع أو كعائق، فى حين قلت الدراسات التى عملت على رصد تأثير ممارسة الديموقراطية التنافسية على ثقافة المجتمع ومعالم توجهاته الثقافية. فبرغم كونها علاقة ارتباطية تفاعلية قائمة على التأثير والتأثر بين السياسي والثقافي، إلا أن أحد بعدي العلاقة حظي باهتمام أكبر. ومن هنا تعددت الدراسات الراصدة لكيفية تأثر النظم السياسية بما هو ثقافي، فى حين ندرت محاولات تحليل ومتابعة كيفية تأثر الثقافة بما هو سياسى، خاصة مع إغفال جُل الأدبيات لمراحل تشكل وتحول هذا الثقافي فى تأثرها بالسياسي، ومن أبرز الأمثلة الدالة فى هذا السياق قضية الاندماج فى أوروبا؛ فالتساؤل عن كيفية تأثير متغير العقيدة والثقافة الإسلامية فى رؤية المسلمين لحياتهم وروابطهم مع النظم السياسية فى أوروبا كان محورا للاهتمام أكثر بكثير من التساؤل عن كيفية تأثير المناخ والإطار المؤسسي السياسي على قيم المسلمين وثقافتهم، بل وعلى فهمهم لعقيدتهم. ولعل هيمنة هذا الاتجاه على الدراسات التى تتبنى اقترابا ثقافيا يعود فى الأساس إلى طبيعة النظرة للثقافي وكيفية ربطه بالسياسي.

ومن ناحية اخرى، انتبهت كثير من الدراسات إلى أهمية المحددات الوسيطة لتفعيل تأثير الثقافي على السياسي، فعلى سبيل المثال عند دراسة دور التباينات الثقافية فى الصراع السياسي الداخلي، يمكن ملاحظة أن الدلالة السياسية لهذه الاختلافات قد تختلف من حالة إلى حالة لأسباب أخرى غير متعلقة بالثقافي مثل حجم الجماعة وموارد قوتها. وتحفل دراسة الحروب الداخلية فى إفريقيا بنماذج من هذا القبيل، تتضح فيها أن الانقسامات الثقافية لا تقود بالضرورة الى العنف إلا بتوافر متغيرات وسيطة أخرى. ومن ناحية أخرى أيضا، فإن المتغيرات الثقافية قد يتم إدراجها كمحددات وسيطة لتفعيل تأثير المتغيرات الأخرى المؤسسية أو الاقتصاية أو السياسية.

واعترفت كثير من الادبيات بالخلط المفاهيمي والمشاكل الإمبريقية المرتبطة بذلك فى دراسات الثقافة. فهناك فهم مختلف للثقافة، وكيف تعمل كمعرفة عامة مشتركة أو كفعل رمزي. وتتعدد النظرة إلى الثقافة كمفهوم تحليلي او كإنتاج مباشر للتفضيلات والأوامر المجتمعية أو كسنن وقيم وأعراف مشتركة اجتماعيا تتمايز عن وأحيانا ما تتعارض مع أبعاد أخرى للحياة الاجتماعية مثل الأبعاد الاقتصادية والسياسية. ويشير البعض الى الثقافة كمعطى من معطيات الجماعة يمكن دراسته من خلال مجموعة من المعتقدات والقيم المشتركة والثابتة. فكثيرا ما يتم استخدام الثقافة للإشارة الى ثقافة جماعات بعينها (كما رأى هانتنجتون). وأحيانا ما يتم تبنى مسلمة وجود خصوصيات ثقافية واختلافات لا يمكن تخطيها أو تضييقها، فى هذه الحالة تشير الثقافة إلى جماعة بعينها ومنظومة قيمها ورموزها. إلا أن المبالغة فى التركيز على التجانس الداخلي للجماعة يحول الثقافة من مجموعة قيم ومعتقدات ورموز إلى كونها تعبيرا عما هى عليه الجماعة (ماهية الجماعة وتمثيلها ككل)، على نحو يختزل الجماعة فى الثقافة.

ولقد تطورت النظرة إلى مفهوم الثقافة، حيث بان عدد من المسالب عند تعريف الثقافة كمجرد مجموعة من السمات والقيم الأولية التى تميز جماعة عن غيرها. حيث يصعب هذا التعريف عملية الاختبار الإمبريقى، وتهمل في ظله الظروف التاريخية وعلاقات القوة السائدة التى سمحت بظهور ظواهر سياسية مثل الديموقراطية أو الصراعات الإثنية أو الحركات الإسلامية، كما يتم تجاهل التباينات الداخلية فى داخل الجماعة الواحدة، وبينها وبين الجماعات الأخرى فى نفس المجتمع، باختصار يجب عدم إغفال العمليات التاريخية وخصوصية علاقات القوة التى تجعل من الثقافي تعبيرا عن تطور وحركة وتفاعل، فيصبح الثقافي إنعكاسا لعملية تطوير وتغيير متصلة ومتواصلة للنظر إلى العالم المحيط ولنمط الحياة المقبول. فالمنتقد هنا فى معالجة العلوم السياسية للثقافة هو تقليل الاختلافات فى داخل وما بين المجتمعات من خلال المبالغة في إبراز المشترك والثبات والاستمرارية فى القيم والمعتقدات فى داخل الجماعة الواحدة. وهنا يتم تصنيف ظواهر مثل العنف الديني والإثني فى تصنيفات جامدة تعود لخلفيات ثقافية ثابتة، بدلا من الكشف عن الظروف التى تظهر وتتطور فى إطارها، ويتفاعل فيها الثقافي مع غير الثقافي.

إن استخدام مفهوم قديم للثقافة لا يساعد على تحليل وشرح الظاهرة السياسية. وأمام الحاجة الماسة للشرح المبتكر لما هو ثقافي، استجاب المحللون بدرجات متفاوتة، ومن مدارس فكرية عديدة، وذلك بتبنى فهم نقدي **للثقافة كممارسات لعملية صنع وبناء المعاني** بشكل مستمر يمكن أن يوفر معرفة أعمق بالمتغيرات السببية للظواهر السياسية، ومنها المتعلق بالنظم السياسية والعمليات السياسية المرتبطة بها.

ففى الأعوام الأخيرة تحدث كثير من الدراسات مفهوم الثقافي بمعناه التجريدى كمنظومة نقية مثالية للمعانى تنتظم منطقيا وبشكل مقاوم للتغيير. وقد اتضح تأثير منظرين من أمثال فوكو ودريدا الذين قدموا تيارا يركز على الهشاشة والغموض والانقطاع التاريخى الذى قد تتسم به النظم الرمزية. ودراسة الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي النقدي تعني **اكتشاف عمليات بناء المعنى التى تتفاعل فيها ممارسات الناس وواقعهم المادي وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى علاقة ديالكتيكية (جدلية) مع منظوماتهم الخاصة بإعطاء الدلالة** their systems of signification. وتشير العلاقة الجدلية إلى معنى أكبر وأعمق من مجرد التأثير المتبادل حيث تشير إلى أن كلا منهما يعرف بالرجوع للآخر. ويسمح هذا الفهم الجدلي للثقافة بالنظر إلى عملية بناء المعنى كمحدد مستقر أو متغير، أو كتعبير عن الهيكل أو الفاعل structure and agency، بحيث يصلح كل منهما لأن يكون المتغير المستقل أو المتغير التابع بحسب السؤال البحثي المطروح. وهو الأمر الذي يسمح بدراسة وتفسير التباينات بشكل أكثر جدية وعمقا. والثقافة بهذا المعنى ليست مجرد قيم أولية أساسية تعرف جماعة بذاتها أو سمات خاصة تعزل جماعة عن غيرها، بل هى طريقة للنظر الى العالم. فالأمر يتطلب الانتباه الى كيفية عمل الرموز فى التطبيق والممارسة: لماذا المعاني تنتج أفعالا ولماذا الأفعال تنتج معاني؟ فالثقافة بالمفهوم السابق كانت تقهر الخبرات السياسية المعاشة فى أطروحات هانتنجتون وجيرتز وبارسونز، حيث تمت التضحية بقوتها التفسيرية، فمفاهيم مثل الثقافة السياسية والمعرفة العامة التى شاع استخدامها تفترض انسجاما داخليا واستقرارا من الصعب الدفاع عنهما نظريا أو إمبريقيا.

وبالانتقال بعيدا عن فهم الثقافة كمنظومة أو كنظام ثابت للمعاني إلى النظر إليها **كممارسات لصنع المعنى** يعمل من خلالها الفاعلين السياسيين والاجتماعيين على جعل عالمهم منسجما، يمكن طرح أسئلة جديدة تبني رؤى متجددة وتوفر إجابات خلاقة، مثل:

كيف يمكن للثقافة ان تكون محددا شارحا مستقلا فى العلوم السياسية؟ وفى هذا السياق، تعددت الأبحاث الهادفة لمعرفة كيف تعمل الرموز فى الواقع السياسي، وكيف تستخدم الادوات الثقافية لزرع الطاعة (وهناك دراسة على سبيل المثال اتجهت الى رصد فترة حافظ الاسد كأحد نماذج بناء السيطرة السياسية)، وعملت دراسات أخرى لمعرفة كيف تتشكل الهوية الإثنية والعنف الإثنى. والقول بأن الاتجاهات الثقافية تتغير، ولكن عبر أجيال أو عقود، وليس شهور أو سنوات، أضحى سائدا بشكل طور النظرة الى الثقافي من اعتباره ساكنا ثابتا مستقرا إلى اعتباره متغيرا ديناميكيا متفاعلا مع واقعه وتاريخه.

وهناك دعوى للاقتراب إمبريقيا من الثقافة والبحث فى المعاني داخل العمليات السياسية، وهذا الاقتراب a practice-oriented cultural approach يستطيع المساعدة فى شرح عمليات هامة مثل: كيف للخطاب والرموز لا أن تعبر فحسب عن طاعة واستقرار سياسيين ولكن أن تنتجهما كذلك؟ لماذا تنجح بعض الأيديولوجيات والسياسات والاستراتيجيات أكثر من غيرها؟ ماذا تعنى مصطلحات مثل الديموقراطية والاستقرار للفاعلين السياسيين الذين يستخدمون مثل هذه المفاهيم، وكيف يمكن ان تؤثر هذه المفاهيم على المخرجات السياسية، ولماذا تتجه بعض المعاني إلى أن تأخذ منحى سلطويا دون غيرها؟

وقد مال عدد من الدارسين إلى الاعتماد على المؤشرات الموضوعية ذات البعد الواحد مثل الانتماءات اللغوية أو الدينية. وتساهم هذه المؤشرات بقليل فى تعريف خبرات البشر عند محاولة التفكير فى العناصر التى تجعل الجماعة كيانا جماعيا معرفا بذاته، فالانتماءات اللغوية والدينية للجماعة قد تكون بدون أبعاد ودلالات سياسية. ويصبح السؤال هو متى تأخذ ممارسات ثقافية بعينها معنى سياسيا وتنتج مطالب سياسية للجماعة؟ في هذا الصدد يرى البعض من أمثال Matthew Kocher أنه لا يمكن دراسة الهوية مباشرة، ولكن دراستها تكون فقط من خلال مصفوفة علاقات ارتباطية correlation matrix، وذلك فى محاولة لقياس كثافة الهوية من خلال بعض العوامل مثل الحروب الداخلية أو التهديد بها، وهى العوامل التى قد تدعم المشاعر القومية على حساب الإثنية.

ولم تستخدم هذه الدراسات لفهم ديناميكيات الطاعة السياسية فقط، بل أيضا لدراسة حركات المعارضة من حيث محددات تكوينها وتماسكها الداخلي وشكل شبكة علاقاتها مع الخارج. فالتحليلات الثقافية أضحت هامة لرصد وتحليل العلاقة بين الحاكم

والمحكوم بشكل عام: كيف يصور النظام نفسه بنجاح، وما هى استجابة المواطن لذلك؟ كيف يتم خلق الرموز وكيف تستمر أو تضمحل؟ وذلك عند ممارسة أى نظام لسلطاته. فالأدبيات تدرس العملية الممتدة والمستمرة لتكوين وتشكيل التعريفات السياسية political identifications. وتظهر بالأدبيات أهمية مسائل مثل دراسات القومية، والصراعات الإثنية، وتشكيل الهوية، والفعل الجماعي، والهيمنة (الكيفية والوسائل والفعالية). وتكثر أسئلة مثل: متى تستدعى الجماعة إثنيتها أو ديانتها أو قوميتها لتمارس العنف؟ ومتى تتشكل التنظيمات التى تدعى تمثيلا للثقافى؟ ومتى تنجح التعبئة حول الخطوط الثقافية؟

رابعا: الثقافى والاقترابات الاخرى: تداخل ممتد:

من أهم التطورات المرصودة فى الاقترابات الثقافية وعلاقتها بالاقترابات الأخرى تداخل الثقافي مع بقية الاقترابات لتطويرها وتطوير نظرتها، فبدا تأثير الثقافي متزايدا فى مضمون كثير من الاقترابات والنظريات، منها الاختيار الرشيد أو المؤسسية الجديدة. ودار الجدل بين هذه المدارس حول إمكانية وكيفية أن تكون الثقافة محددا أو متغيرا سببيا (مستقلا) لدراسة النظم السياسية.

فى البداية قادت نظرية الاختيار الرشيد فى منتصف الثمانينيات إلى عدم الاهتمام بالقيم والعادات المقترنة بالثقافة، وتبنت النظرية القول بعدم دلالة الثقافة فى البحوث السياسية، فالسياسة تختص وتهتم بالمصالح المادية، ويقاس النجاح النسبي والفشل بمدى تحقيق الأفراد لهذه النوعية من المصالح. وكثيرا ما رفض منظرو الاختيار الرشيد الفردي حجج الثقافيين على أساس أنها غير قابلة للقياس، وأنها تبرر اضطرابات ما بعد الشيوعية التى من بينها: العنف الإثنى أو الأصولية الدينية أو مشاكل التحول الديموقراطي. واتجه آخرون لاعتبار الاقتراب الثقافي بمثابة سقوط للخلف a "fallback" position، لأنه يوفر التفسير الثقافي للمخرجات السياسية المخيبة للآمال مثل القول بأن للثقافات خصوصيات تشرح فشل أمم بعينها فى الدمقرطة، أو القول بأن الصراع هو مخرج الاختلافات الثقافية التى لا يمكن تخطيها أو التي يصعب أن يتحقق التعايش فيما بينها. ولكن برز اتجاه جديد داخل هذه المدرسة يولي اهتماما للمتغيرات الثقافية عند رؤية العلاقة بين الفرد والمجتمع (العلاقة بين الفرد، والجماعة، والمجتمع). وتنبهت هذه الفئة إلى أهمية التركيز على إدراك الهوية، لأن ذلك سيقلل التحيز الفردي الذى تتسم به نظرية

الاختيار الرشيد. فالفرد هنا لا يستجيب للتحديات من منطلق مصلحة فردية فقط، بل من منطلق كيف ينظر الفرد لذاته كجزء من جامعية ما.

وبالتوازى، تكررت الإشارة الى المدركات عن الذات والآخرين فى أدبيات علم النفس السياسي، وتواكبت هذه الإشارة مع مراجعات نظرية الاختيار الرشيد التى أعادت النظر فى معنى الرشادة وحدودها. وفى هذا الإطار، بدا وكأن هناك إحلال لنظرية الاختيار الرشيدRational choice theory بنظرية المنظور أو الإدارك أو الرؤية the theory of perspective، على أساس أن نظرتنا للذات وللآخرين تحدد مدى الاختيارات التى تعتبر متاحة أمام الفاعلين، ليس فقط معنويا بل فعليا، الامر الذى يجعل الاختيار وظيفة الهوية أو وظيفة تقييم الذات a function of identity. ويجمع علماء النفس السياسيون على افتراض رئيسي، ألا وهو أن الإدراك الإنساني والمشاعر يقفوا كمتغير وسيط يحددوا تأثير البيئة على الفعل السياسي. وطرح البعض نظرية الرؤية كمنظور بديل، وهى النظرية التى تفترض ان للفاعلين هويات متعددة يتغير ترتيبها بسبب تبدل السياقات (سواء الموقف أو الثقافة).

وقد طرحت هذه الادبيات رشادة من نوع آخر: رشادة ثقافية لا ترتبط بالأداء وحسابات الإنجاز والتكلفة، وإنما بنمط الثقافة الذي يؤثر على تقييم الفرد لذاته ولمحيطه. فعلى سبيل المثال عند دراسة شعبية قيادة مثل الرئيس الروسي السابق بوتين، تبرز معالم الثقافة الروسية التى تقدس القوة على رأس الأسباب المفسرة لتصويت الناخبين الروس. فمع إعادة تعريف الاختيار الرشيد، تجلى فى هذه الدراسات أن الاختيار هو انعكاس للذات، وأن الثقافة ليست ضد الرشادة، بل إنها تعرفها وتعطيها منطقها الإنساني الخاص.

ومن ناحية أخرى، جلب ظهور المؤسسية الجديدة الثقافة إلى صدارة الدراسات السياسية والقانون والسوق من خلال ما عرف بإعادة المجتمع إلى المسألة من جديد bring society back in ، وذلك بالانتباه إلى الأبعاد الثقافية المؤسسية، لأنها تركز على أهمية القواعد والرموز فى السلوك الاجتماعي والفعل التنظيمي.

وتتبنى المؤسسية التاريخية أربع أفكار كبرى:

١) النظرة إلى الدولة كمجموعة من المؤسسات المستقلة التى قد تؤثر على هيكل وناتج التنافس بين الجماعات. وعند التركيز على المؤسسة، فهى تعرفها كهيكل

وقواعد وعمليات وإجراءات مثل: قواعد المنافسة الانتخابية، والعلاقة بين السلطات، وهيكل النظام الحزبي، وهيكل وتنظيم الفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين مثل النقابات.

٢) مع التسليم بأن المؤسسات تشكل استراتيجيات الفاعلين، فإنها تؤثر على أهدافهم وتفضيلاتهم أيضا. فكل من الأهداف والمصالح والتفضيلات -وحتى الهويات- هم أبنية سياسية وليسوا معطيات مسلما بها، بل كل منهم يمكن شرحه، ومن ثم لا تلعب فقط المؤسسات دورا هاما فى تنظيم وتهيئة المصالح والهويات، بل أيضا فى تعريف هذه المصالح والهويات. فهى تعمل كفلتر يفصل بشكل انتقائي تفسيرات بعينها سواء على مستوى الأهداف التى يبغيها الفاعل السياسي أو على مستوى الوسائل المختارة للوصول إلى هذه الأهداف أو الغايات. وهذه النظرة إلى الطابع البنائي للمصالح والأهداف والهويات تجعلها أداة للاقتراب من سياسات الهوية الثقافية.

٣) التركيز على القوة كمحور للسياسة، وأن علاقات القوة هى محرك المخرجات الاجتماعية والسياسية. وهذا بعد هام للنظر إلى خلق أو نشأة وتحول وتسييس الهوية. فعلاقات القوة وفق هذا الاتجاه تتشكل بالمؤسسات.

٤) التركيز على ما يتسم به الفعل السياسي من عدم انتظام وتباين عن النمط السائد the contingencies and irregularities، فالمدرسة المؤسسية التاريخية ترى التاريخ لا يعكس منطقا أو مسارا واحدا بل مسارات متعددة بسبب تباين أنماط التفاعل بين المؤسسات والفاعلين. ومن المفيد الإشارة إلى أهمية الانفتاح على محددات أخرى غير مؤسسية فى ظل اعتبار المتغيرات المؤسسية هى الأهم، ولكن ليس الوحيدة فى تشكيل المخرجات السياسية. فهى تدخل الجماعة كفاعل agency بالتركيز على تفاعلها مع المؤسسة والتأثير المتبادل بينهما. بينما فى المقابل، يرى أصحاب الاقتراب الثقافي أن المؤسسة هامة، ولكن كانعكاس للتصدعات والانقسامات الطبيعية، وكأداة لإدارة الهويات المعطاة ومطالبها.

وتفترض النظريات الثقافية للدعم السياسي أن المسلك العام تجاه القيادات السياسية يرتبط بشكل مباشر بالقيم الأساسية السياسية والاجتماعية المتجذرة فى الثقافة المجتمعية. فوفق المنظور الثقافي، فإنه يجب فهم المساندة العامة للقادة فى سياق المعالم الثقافية

السائدة فى المجتمع (مثل المثال السابق ذكره حول الثقافة السياسية السلطوية للشعب الروسي التى قوت من الدعم المعطى لبوتين، خاصة فى ظل مناخ الانهيار العام والتدهور الحاد للنظام السياسي والاقتصادي)، بالإضافة إلى اللعب على فكرة الكرامة الوطنية والكبرياء الوطني –الدين المدني. فى حين أن الجديد الذى قدمته نظريات المؤسسية الجديدة للدعم السياسي هو القول بأن القيم الثقافية تُستخدم فى تقييم الأداء. فمثلا قد يقيم المواطنون الأداء العام للرئيس انطلاقا من معايير ثقافية خاصة تؤدى إلى الإعلاء من اتباع سياسات قومية بقوة وفعالية، بالرغم من أنها سياسات عالية التكلفة بالمقارنة بسياسات بديلة أخرى. وبسبب المعطيات الثقافية، فمن الممكن للمواطنين الاستجابة بأشكال مختلفة للتقييمات السياسية بإعطاء وزن لأحدها فى مواجهة الآخر، مثل الإعجاب بقوة القائد مع عدم الموافقة على عدم قدرته على التحكم فى التضخم. هذه العلاقة التبادلية بين الثقافة والأداء قد تتضح فى المجتمعات الانتقالية بشكل أوضح.

ومع تمايز الاقترابين: الثقافي والمؤسسية الجديدة، وتقديمهما فهمين مختلفين للدعم المجتمعي للساسة، إلا أنهما يتداخلان بوضوح فيما يخص تأثير الثقافي. فلقد أثرت مقولات الاقتراب الثقافي (وإن بشكل مختلف) على رؤية المؤسسية الجديدة للمسائل السياسية. وتربط الاقترابات الثقافية بين صورة السياسي من ناحية وبين القيم والرموز من ناحية أخرى، حيث يزداد الدعم فى حالة توافق مسلك السياسي مع الضرورة الثقافية. بينما تركز المؤسسية الجديدة على مخرجات السياسة، فيتم تقييم وقياس تأثير الأداء على الدعم العام، ولكن مع عدم إغفال دور الثقافي فى النظرة إلى ذلك الأداء. وتركن هذه المدرسة إلى قياس الدعم السياسي بمتغير التصويت (قياس التصويت –الشعبية) Vote-Popularity (V-P). فقياس الدعم ربما أسهل من قياس أنماط الثقافة (كالثقافة السلطوية على سبيل المثال) حيث تتجه الدراسات إلى وضع مجموعة من الأسئلة كمؤشرات على نمط الثقافة السائدة، مثل مدى الموافقة على إلغاء التعددية الحزبية أو البرلمان.

خامسا، الهويات الثقافية والمؤسسات السياسية: تبعية أم تفاعل

قاد الاهتمام المعاصر بالهويات الثقافية من قبل كتاب أمثال Kymlicka و Charles Taylor إلى إحياء جدل قديم حول النتائج السياسية لهذه الهويات. فلقد تبنى هؤلاء الكتاب اقترابا ثقافيا لدراسة سياسات الهوية التي تفترض أن المتغيرات الثقافية تتحول تلقائيا إلى هويات هى بطبيعتها سياسية. ويرى أصحاب الاقتراب الثقافى مثل

كيمليكا وتيلور وتامير أن وجود جماعة تشترك فى معالم ثقافية واحدة يعنى بزوغ هوية ثقافية، هذه الهوية تكون لها علاقات بالمطالب السياسية، وهى علاقات طبيعية وضرورية وعالمية.

إلا أن هذا الطرح يواجه بتحديين رئيسيين؛ أولهما، أن مظاهر الهوية الثقافية غير نمطية ومتغيرة تخضع لمقتضيات السياق والموقف، ثانيهما والأهم، أنها لا تشرح العمليات المرتبطة بالهوية الثقافية، إنما ترجعها إلى أعماق الطبيعة الإنسانية غير القابلة للتفسير والشرح. وهذا هو ما يشكل مشكلة كبرى أمام المحلل السياسي عند دراسته لسياسات الهوية. من هنا كان الاقتراح بالتحول الى المؤسسات لفهم عمليات الهوية الثقافية المختلفة. وهذا الاتجاه لا ينفى أهمية المتغير الثقافي، إلا أنه يقدم طريقة أفضل لفهمه ولشرح أبعاد ومسار تداعياته ونتائجه ولتفسير اختلاف تأثيره وتنوعه. من هنا نشأ اتجاه فرعي آخر يرى أن الهويات الثقافية وتجلياتها السياسية ليست معطى أو مسلمة، وأن التنظير للهوية الثقافية يجب أن يبدأ بالإجابة على تساؤلات عدة هامة خاصة **بعمليات تشكل وتحول وتسييس الهوية**. وتحتاج الإجابة إلى التحول إلى المؤسسات واستخدام أدبيات الاقتراب المؤسسي التاريخي المستخدمة بالأساس فى حقل السياسات العامة، والتى تؤكد على دور المؤسسات السياسية فى تشكيل المخرج السياسي، وهنا تصبح المتغيرات المؤسسية هامة لفهم التباينات والتقلبات المرتبطة بالهويات الثقافية ومظاهرها السياسية.

ويمكن تلخيص الجدل السابق في المقولة التالية: أنه أمام ما يطرحه الاقتراب الثقافي للسياسة من أن الهويات الثقافية أساسية ومتأصلة أكثر من غيرها، وأنها سياسية بطبيعتها، فإن الاقتراب السياسي للثقافة (فى إطار أدبيات المؤسسية الجديدة، خاصة المؤسسية التاريخية) يدعو إلى التركيز على المؤسسات السياسية كمصدر للتنظير للهويات الثقافية. فالمقولة الرئيسية فى الأخيرة هي أن المؤسسات تشكل المخرجات السياسية والاجتماعية، أي أنها تؤثر أيضا فى الهويات. وهو التطور الذى يشكل تحديا للنظرة القديمة لطبيعة العلاقة بين المؤسسات السياسية والهويات الثقافية، فالمؤسسات تفهم كأدوات لإدارة والتعامل مع الهويات التى تعتبر معطيات مسلم بها. كما يعيد اقتراب المؤسسية التاريخية تعريف وفهم العلاقات البنيوية مع الفاعل structure-agency relationships ، والتى تمكن المنظرين من إعطاء معنى للتباينات الوقتية والمكانية الطارئة وغير المنتظمة التى ترتبط بالهويات الثقافية ونتائجها السياسية. كما يجب

ملاحظة أن بعض الاتجاهات الفرعية فى داخل الاتجاه المؤسسي مثل الاجتماعيين المؤسسيين sociological institutionalists يعرفون المؤسسات تعريفا واسعا يتعدى الهياكل الرسمية إلى النظم الرمزية والثقافية.

وأسهم هذا التجديد فى إلقاء الضوء على مسائل هامة لم تأخذ حقها من البحث، وهى كيفية تشكل وتحول وتسييس وتعبئة الهويات. فلقد انطلق الثقافيون من افتراضات كبرى:

- أولها، تبعية السياسي للثقافي بافتراض تجذر الهوية الثقافية ومحورية رابطة الفرد بثقافته، حيث أن العلاقة بين الإدراك الإنساني وهويته الثقافية أقوى من علاقته بالهويات الأخرى الخاصة بالنوع أو الهوية الاجتماعية والاقتصادية او العمرية او السياسية. وتؤدى فكرة أن الثقافة هى المرجع الأول لتعريف الذات إلى اعتبار الهويات الثقافية بطبيعتها إقصائية، أى تفترض ثنائية جامدة بين ثقافة الذات وثقافة الآخرين.
- ثاني هذه الافتراضات هو أن الهويات الثقافية بطبيعتها سياسية، بمعنى أنها ترتبط بمطلب تقرير المصير أو الحكم الذاتي self-determination مع ضرورة التمييز بينه وبين حكم الذات self-rule؛ فالأول يرتبط بممارسة الحقوق المدنية والمشاركة السياسية، والثاني يرتبط بتفضيل الفرد نقل هويته الثقافية إلى المجال العام، حيث تزداد الرغبة لدى الفرد فى أن يحكم بواسطة مؤسسات تُستلهم من ثقافة يفهمها. هذا الافتراض يقوم باختصار على اعتبار أن الثقافة لها تداعيات ونتائج سياسية طبيعية.

وبالطبع تواجه هذه المقولات تحديات من منظرين آخرين مستندين إلى نماذج وأمثلة حادثة على أرض الواقع لم تقترن فيها التمايزات الثقافية بمطالب سياسية كبرى، مثل الهند وسويسرا، خاصة الأخيرة التى استطاعت وفق والف ليندر بفضل المؤسسات السياسية أن تصبح أمة لها هويتها كمجتمع حديث. ومن ثم لا تفرض الهوية الثقافية مطالب الاستقلالية بالضرورة (مثل التباين الثقافي فى داخل أسبانيا، والاختلاف فى داخل منطقة الباسك بين الجزء الفرنسي والآخر الأسباني)، فالهويات الثقافية وفق المؤسسية الجديدة ليست بطبيعتها إذا سياسية. ومن المقولات الأخرى المنتقدة للثقافيين افتراض أن

التكوينات الجماعية الثقافية هى طبيعية ومنسجمة فى داخلها وذاتية فى شعورها، فيكون ذلك مدعاة للفشل فى شرح كيف تتشكل وتتحول الهويات كما قال Chandran Kukathas، وينبع النقد هنا من أن هدف الثقافيين أصبح الوصف وليس الشرح، يفتقر بذلك الاقتراب الثقافى القدرة على رصد وتحليل عملية تشكل وتحول الهويات.

هذا ومن ناحية أخرى، يجب الانتباه الى إسهام رئيسي للمؤسسية الجديدة، ألا وهو تطوير النظرة إلى المؤسسة. فبعد اقتراب المؤسسية التقليدي الذى ركز على الإطارات القانونية الرسمية بدأ حقل السياسة المقارنة يطرح اقترابات موجهة للمجتمع society-centred approaches سواء الجماعات أو الطبقات أو المجتمع المدني كبديل لتحليل المؤسساتinstitution-centred approaches، وفيه حظي التفاعل بين المؤسسة ومحيطها الاجتماعي باهتمام واضح. واتجهت معظم الدراسات إلى استحضار مقولة أن المؤسسات السياسية تشكل المخرجات الاجتماعية والثقافية، وبالتالى تكتسب دلالة واضحة فى دراسة سياسات الهوية الثقافية، حيث تفترض تأثير المؤسسات على وجود والشعور بأبعاد الهويات. وهذا التطور يسمح بفهم لماذا فى بعض الأحيان تصبح الانقسامات الثقافية أهم سياسيا من غيرها، ويلقى الضوء على كيفية بزوغ وتغير الهويات. هنا تصبح المؤسسات متغيرا أصيلا مستقلا. فكل من الاقتراب المؤسسي والاختيار الرشيد يتبنيان مقولة ان المؤسسات تشكل اختيارات الفاعلين، حيث تضع المؤسسات قيودا على متخذي القرار السياسي أو تقدم فرصا لهم.

وتتجه المؤسسية الجديدة إلى القول بأن المؤسسة –طالما نشأت– قد تتخذ مسارها الذاتي لبقائها واستمرارها، وتبدو أهمية هذا القول فى تفسير نشأة وتطور وتسييس الهويات، وهو الأمر الذى يجذب اهتمام منظري سياسات الهوية إلى تأثير محددات مؤسسية مثل النظم الإقليمية لتوزيع القوة كالفيدرالية والمناطق ذات الاستقلالية، والنظم الحزبية، والقواعد والعمليات الانتخابية والأطروحات الدستورية كمحددات مستقلة او على الأقل وسيطة محورية. فالمؤسسات السياسية مثل الأحزاب السياسية وهيكل توزيع القوة الإقليمي تخلق ظروفا مواتية لبناء وتسييس الهويات الثقافية، خاصة وأن الهويات الثقافية التى يتم تحفيزها وتنشيطها عمدا يصبح لها معنى ومنطق وفهم سياسي، كما أن تطور وتسييس الهويات الثقافية قد ينتج صراعات فى سياقات مؤسسية بعينها دون غيرها. ويقدم هذا الطرح للمؤسسية الجديدة تصورا للعلاقة بين الهوية الثقافية والمؤسسات السياسية،

ويطرح أسئلة من قبيل ما هو تأثير الهياكل الفيدرالية أو الداعمة لقدر من الاستقلالية فى الدولة متعددة الإثنيات؟ إلى أي مدى تستطيع المؤسسات خلق الجماعات الثقافية وتشكيل حدودها؟ كيف تشكل بعض النظم الانتخابية وقواعدها القانونية أو انماط النظم الحزبية الهويات الفرعية (خاصة الثقافية) فى هذه الدول؟ وما مدى تلاؤم هذه الصياغات المؤسسية مع الثقافة والميراث والخبرة التاريخية؟ وإلى أى مدى يسهم وجود أحزاب ذات قواعد ثقافية فى خلق استقطاب نخبوي ومجتمعي؟ ما هو تأثير موقف الدستور من الهويات الثقافية – سواء بالاعتراف او عدمه – على خلق هذه الهويات وتنظيم السياسة للثقافي؟ وتبرز هنا الحالة البلجيكية التى قدمت نموذجا مختلفا للعلاقة بين الثقافة والهوية، من خلال تطوير هوية بدون قاعدة ثقافية واحدة قوية.

وبالنظر لهذا الجدل، يمكن ملاحظة علاقة التأثير والتأثر بين الاقتراب الثقافي وغيره من الاقترابات -خاصة المؤسسي، حيث يكرس الأخير دراسة الثقافي (مثل الهوية الثقافية) فى تطورها وتفاعلها مع محيطها -خاصة المؤسسي. فغالبية الاقترابات الثقافية لسياسات الهوية تدخل المؤسسات فى إطارها التحليلي كأدوات فقط لإدارة الهويات وللاستجابة لمطالبها كمعطيات، ولا يتم النظر إلى المؤسسات كمتغيرات مستقلة او على الأقل وسيطة محورية. فى حين يقدم الاقتراب المؤسسي التاريخي بتركيزه على دور المؤسسات فى صياغة المخرجات السياسية مصدرا لفهم مختلف لسياسات الهوية الثقافية. فالتفاعل موجود والعلاقة الارتباطية قائمة بين المؤسسة والهوية الثقافية، إلا أن البعض ينطلق من المؤسسي لفهم الثقافي وآخرون على العكس يبدأون من الثقافى لفهم المؤسسي، وفى كلتا الحالتين أصبح الثقافي ركنا ركينا فى فهم السياسي.

سادسا، الاقترابات الثقافية فى الكتابات غير الغربية (نموذج أ.د. منى أبو الفضل)

تشترك الكتابات الغربية وغير الغربية عند تبنيها الاقتراب الثقافى فى تخطيها الثنائيات الجامدة ودفاعها عن وجود قدر من التواصل (وليس وجود تضاد حتمي) بين القيم والواقع، بين الذاتي والموضوعي وبين المعنوي والمادي، انطلاقا من فكرة التداخل والتأثير المتبادل بين طرفي هذه الثنائيات.

وحينما اتفقت هذه الأدبيات على نقل مستوى التحليل من الفرد إلى الجماعة، تميزت الأدبيات فى العالم الاسلامى بطرحها لمفهوم الأمة، أى تبنت نظرة متميزة لماهية الجماعة السياسية. وجاءت كتابات أ. د. منى أبو الفضل لتبين أهمية طرح موضوع

الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم، ولذا فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض "اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبَحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة". فأعطت للأمة مفهوما وظيفيا. ويصبح الاهتمام متجها لمعرفة موضع الأمة وموقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما هي الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟ وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته؟

ولعل الفقرة التالية توضح كيف نظرت أ. د. منى أبو الفضل إلى الأمة ووظيفتها فى تشكيل النظم السياسية: "الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة، فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن هنا صارت "قيمة عليا" ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر، ومن ثم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة."

وتقدم الأمة بذلك مدخلا تفسيريا لدراسة النظم السياسية من مفهوم حضاري. فالكيان الاجتماعي الحضاري يصف جماعة بشرية تشترك فى خصائصها التكوينية وقواعدها الحركية التى نظمت تفاعلها عبر امتداد زمني، لتنتج بنية اجتماعية ذات هوية معينة يطلق عليها مفهوم الكيان الاجتماعي. فالهوية هنا ليست ذات نتائج سياسية بقدر ما هى منشئة للكيان السياسي ذاته، فدورها تكويني أى أعمق وأهم. وهنا يلعب الثقافي دورا هاما فى إطار المنظور الحضاري. فالحضارى أشمل من الثقافي والثقافي أشمل من الديني أو العقيدي، وجميعها نوى لدوائر تتسع لتشكل قواعد النظام السياسي. وفى هذا السياق، يقدم النسق القيمي للدولة الشرعية الجوهر المعنوي للنظام.

ومن ثم فدراسة الدولة وفق المنظور الحضاري تبتعد عن دراستها كساحة للصراع أو لتمثيل نتيجة التنافس أو التعبير عن مؤسسات، إنما هى دولة لها ركيزة عقائدية (الشريعة)، وترتبط الشرعية فيها بالقوة والحق معا (أى الواقع أو المادي مع القيمي أو الثقافي). وفى الدولة الشرعية، تُحدد العقيدة المبادىء العامة دون الأشكال التطبيقية، والتى تترك للزمان والمكان، وبذلك فإن المؤسسي يضحى تابعا للثقافى.

والثقافى أشمل من العقيدى، حيث تدخل ممارسات وسنن المجتمعات كمتغير ثقافي بالإضافة إلى مكون العقيدة، وكلاهما يصبح مصدرا رئيسيا لتشكيل أبعاد تأثير الثقافي الذى يتحول إلى ركيزة الدولة.

وبتوسيع مفهوم الثقافي ليشمل فى مكوناته العقيدى، أمكن لكتابات د. منى أبو الفضل أن تحل إشكالية العلاقة بين النسبي والمطلق: الجزء العقيدي السماوي هو المطلق فى حين أن الجزء الخاص بالممارسات الاجتماعية الثقافية هو النسبي، وهى المعالجة التى نقلت العلاقة بين النسبي والمطلق/ والمادي والمعنوي/ والقيمي والواقعي من علاقة التضاد والتنافر إلى علاقة التكامل والتفاعل. وهو ما اعتبرته د. منى أبو الفضل إسهاما إيجابيا لا يستجيب لاحتياجات العالم الإسلامي بل العالم أجمع -خاصة الغرب-، الذى انتقدت تجاربه عندما حولت النسبي إلى مطلق كما فعلت الماركسية والعلمانية.

ومن ثم فالمنظور الحضارى حينما يعلي من الثقافي بشكل أوضح فهو لا يقصره على الإسلامى فقط. وعند دراسة النظم السياسية، فإنه يرى فى تعريف وتحديد ماهية وهوية النظام وبيئته التى يتفاعل معها إشكالية أولى. فالمنظور الحضارى يقوم على تفاعل مجمل الأبعاد الجغرافية والعرقية واللغوية والدينية مع إدخال عنصر الزمان إلى المعادلة، لتنصهر هذه الابعاد من خلال عملية تاريخية ممتدة. ولعل المنظور الحضارى يشترك مع ما بعد الحداثة فى النظرة إلى التنوع والتعدد كعنصر أساسي فى العالم، ولكن من منطلقات مختلفة.

ويمكن إستخلاص أن المتغير الثقافى يملك قوة تفسيرية كبرى للظاهرة السياسية ولكن بضوابط هامة أهمها النظر إلى الثقافي فى حركته وفى ارتباطه بالانسان وواقعه وليس بمعزل عنه.

مداخل التحليل الثقافي في دراسات التنمية*

أ.د. أماني مسعود**

حين شرعت في البحث عن التحليل الثقافي ومداخله، وجدت بالفعل كل الدلائل على أنه هناك ما يُسمي بالتحليل الثقافي، ولكنني لم أجد حدودا لهذا التحليل أو إطارا نظريا له، فكنت أشبه بالباحث عن جسد من خلال أجزاء مُشتتة.

إن التحليل الثقافي بدأ سيئ السمعة حيث بدأ بتشكيك فى جديته ومدى قدرته على الإضافة للعلوم الإنسانية. ونشأ التحليل الثقافي بعد الحرب العالمية الثانية فى بريطانيا عندما انهارت الثقافة التقليدية وظهرت الثقافة الاستهلاكية. عندئذ بدأت جماعة بيرمنجهام تدعو إلى دراسة البعد الثقافي خوفا من انهيار الهياكل المجتمعية. وبالتالى نشأ هذا التحليل مع مخاوف من انهيار المجتمع، ومن ثم ظهر مرتبطا بمحاولة الحفاظ على كيان المجتمعات.

ولن أتعرض لتطور مفهوم الثقافي والتحليل الثقافي، ولكن سأبني على طرح د. باكينام الشرقاوي، وسأبدأ مباشرة بالحديث عن **التحليل الثقافي فى دراسات التنمية. ففي** دراسات التنمية نجد أن التحليل الثقافي هو بالأساس "منهج نقدي قائم على تناول الواقع الاجتماعي والثقافي يقوم بقراءة وتحليل الماضي كجزء من الحاضر انطلاقا من فكرة أن الماضي مكون فى الثقافة". وهو تعريف يعرف الماء بالماء، أي يعرف التحليل الثقافى بالقول بأنه ثقافي. ومع غموض التعريف أحيانا وصعوبته أحيانا أخرى، يتضح من الأدبيات كيف أنه لا يوجد اقتراب ثقافي واحد، وتثور مسألة أن التحليل الثقافي هو منهج مكمل للمناهج التى تدرس الظواهر الإنسانية، وأنه لا يقف عند مستوى المفاهيم، وإنما يمتد ليشمل ما وراء هذه المفاهيم وتحليلها.

وعندما انتقلت للبحث في دراسات التنمية، وجدت أستاذا من جامعة أيرلندا متخصصا فى دراسات الاجتماع يلقي محاضرة عن التحليل الثقافي فى دراسة التنمية، ووضع ثلاثة محاور أو عناصر للحديث من خلالها عن دور البعد الثقافي فى دراسات التنمية. من هنا كان سؤاله: كيف انعكس التحليل الثقافي على مفاهيم وموضوعات واقترابات دراسة التنمية؟

---

* نص تفريغ المحاضرة التي ألقيت ضمن محاضرات الجلسة الرابعة من جلسات السمينار العلمي ٢٠٠٨-٢٠٠٩

** أ.د. أماني مسعود، أستاذ النظم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

- بدأ المحاضر بالمفهوم حيث أكد أن تطبيق البعد الثقافي فى التنمية مرتبط بتغير مفهوم التنمية والذى اختلف عن مفهوم النمو، واتسع ليشمل إعطاء مزيد من الخيارات للبشر ليختاروا الطريقة التى يتبنونها لتحقيق النمو فى مجتمعاتهم، وبالتالى لم يعد مفهوم التنمية قاصرا على العملية الاقتصادية فحسب. فالعملية التنموية –في ظل سيادة الرؤية المركزية الأوروبية eurocentrism– كانت تقتصر على نقل هياكل ومؤسسات الدول الأوروبية إلى الدول النامية. لكن التنمية يجب أن تقاس من خلال الأفراد أنفسهم، والذين هم مجموعة من المعتقدات والقيم والسلوكيات.

- تكلم المحاضر عن أن موضوعات علم التنمية اختلفت. وأعطى مثالا بدراسات الفقر حيث كان الفقر يُقاس بما يسمي بالحتمية الثقافية. وكانت الدراسات القديمة للفقر تؤكد أن الفقراء فقراء بسبب جيناتهم، والتى تعكس قيما ثقافية معينة، وبالتالى فمحو الفقر الاقتصادي لا يمحو الفقر الثقافي والتاريخي. لكن المحاضر رفض هذه الحتمية المرتبطة بالاعتبارات الجينية، وربط الفقر بالسياقات التى أفرزت هذا الفقر، وأكد على ضرورة دراسة الفقر وما أفرزه من أطر اجتماعية واقتصادية. وتطور مفهوم الفقر مع تطور الاهتمام بالبعد الثقافي، حيث أصبحنا نركز على الثقافة ليس كمنتج اجتماعي، ولكن كممارسة للأفراد، وبالتالى لم يعد هناك مجال للقول بأن الفقراء هم ضحايا المجتمع، فهذا حديث أصبح علينا أن نتوقف عنه لنبحث عن القدرات الحقيقية الخلاقة للأفراد.

- وتكلم المحاضر عن أن دراسة موضوعات جديدة والاقتراب منها من اقترابات جديدة أصبحت ضرورة، خاصة مع تطور وإحياء مفهوم الثقافة والذى بات من الواضح أنه يتقدم ويتراجع لأسباب معينة، حيث يتراجع مع تقدم مفهوم الرشادة فى دراسة الظواهر الإنسانية، ويتقدم عندما يحدث نوع من التجديد للمجتمعات التى تناولت هذا المفهوم، فتكون هناك مطالبة بتطبيقه.

وبالتالى من وجهة نظرى لو سلمنا بأن تحليل الثقافة أثر على مفاهيم رئيسية على رأسها مفهوم التنمية ذاته وأثر على اقترابات تناولت موضوعات مثل الفقر والهجرة والمرأة، والحديث عن خيارات أوسع للمرأة، فإن ذلك يؤكد على أن الثقافة المجتمعية ليست هي التى تملى الاختيارات بالنسبة لجماعة معينة. وحاليا يتم الكلام عن دراسات

خاصة بالشباب وتطويع الاقتراب الثقافي لدراسة هذه الفئة بعد ما كنا نلقي باللوم على الشباب على اعتبارهم الجماعة التى تقود العملية التنموية، بدأ الحديث عن العقبات- التى قد تفرزها الثقافة المجتمعية- وتحول دون قيام الشباب بدورهم فى العملية التنموية.

•

ولكن كيف يمكن تطويع الاقتراب الثقافى فى السياسات الاجتماعية (مدخلات- مخرجات – تغذية إسترجاعية)؟ في الواقع إذا ما تم تطويع الاقتراب الثقافي في هذه السياسات، سنجد اختلافا واضحا في هذه السياسات.

مثلا فى مقارنة بين النظام الأمريكي والبريطاني، نرصد محدودية قدرة الأول على التعامل مع الفقراء. فالنموذج الأمريكي ينظر إلى الفقراء على أنهم ضحايا المجتمع، وبالتالى يتبنى سياسات سلبية تجاههم. فى حين ينظر إليهم النظام البريطاني على أنهم كسالي ومسؤولون عن فقرهم، ومن ثم تعمل السياسات الاجتماعية على إعطاء مزيد من الفرص للفقراء للخروج من الفقر.

الكلمة الأخيرة: إن الحديث عن صحوة التحليل الثقافى والعلاقة بين الثقافى والسياسي ارتبط بسيادة الـــparadigm الليبرالي فى المجتمع، والذي أعتبره من أذكى المنظورات لأنه يحاول أن يبحث عما يفتقده، فبحث فى الطابع الإنسانى الذى يفتقده، حتى يكون أكثر قبولا، وبالتالى تظل له الهيمنة والسيادة ولو في شكل مختلف.

التعقيب

أ.د. ماجدة صالح

فكرت فى أن التعقيب ربما يجب أن يشتمل على تطعيم لما قيل بالأمثلة التطبيقية، وهذا هو بالفعل ما سأسعى لتقديمه في هذا التعقيب. إن مفهوم "الثقافى" خلافي، وكذا علاقته بالسياسي؛ من هو التابع ومن هو المستقل. ويثير الحديث عن "الثقافي" عدة موضوعات مثل الديموقراطية وعلاقتها بالثقافة، والدين والهوية والتمايزات الثقافية، والجندر، وتنمية الموارد البشرية، والعولمة، وإعادة الحديث عن الاستشراق.

- العلاقة بين الديموقراطية والثقافة والقيم:

وجدت أدبيات كثيرة اهتمت بالموضوع، وحللت ظاهرة التحول الديموقراطي في ارتباطها بالناحية الثقافية. وأثارت هذه الأدبيات العديد من المسائل، فتم الحديث عن متطلبات التحول الديموقراطي ومنها العوامل الثقافية، وتم الحديث عن عوامل نجاح التحول الديموقراطي فى الدول التى مرت بفترات طويلة من الحكم السلطوي، وكذلك عن التحول فى الدول ذات النظم الاقتصادية والقيم الثقافية المضادة للديموقراطية، وعن تأثير عملية الدمقرطة على أداء النظام، وأثر عملية التحول على الهوية والانتماء. ومن الناحية النظرية، أكد عدد من الدراسات على أن الديموقراطية ترتبط بشكل وثيق بمجموعة من الأسس الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فالديموقراطية ليست نبات نادر تتم زراعته فى دول ولا تتم زراعته فى دول أخرى. وهذا يمثل نقطة اختلاف عما قبل عندما ساد أن الديموقراطية لا تصلح إلا فى إطار نموذج معين. وبالنسبة للدول النامية، كان السؤال عن مدى انطباق النظريات الغربية على الدول النامية وملاءمة مؤشرات التحول الديموقراطي لدراسة التحول الديمقراطي في هذه الدول، وأيضا عن مدى ملاءمة المفاهيم السائدة والمفردات الثقافية للنظام السياسي، وعن الأثر الثقافى للحركات الانفصالية الموجودة فى الدول، وغيرها.

وهناك حديث عن القيم وتعريفها، وفى هذا الإطار هناك حديث عن القيم الآسيوية –والبعض يقول إنها الكنفوشية أو الهندوسية، وعن دورها فى التنمية. كذلك تحدثت الدراسات عن كيفية تشكل التكوينات الثقافية وهو ما يذكرني بكلام تعلمناه من أ.د. حورية مجاهد حول القيم التى تستوعب ولا تستوعب –بضم التاء. وهنا يمكن التطرق إلى

مجموعتين من القيم؛ الأولى إيجابية والثانية سلبية. أما الأولى، فتشمل المسئولية والعمل الشاق والمثابرة والتعليم والمعرفة واحترام السلطة، وهي مجموعة عندما تسود تحدث أثرين كليين في المجتمع، وهما الإنجاز فى الداخل ومن ثم احتلال مكانة متميزة بين الدول في الخارج. المجموعة الثانية مضادة للأولى، وتشمل الإسراف والانصراف عن العمل وعدم التعلم، الخ.. وعندما تسود هذه المجموعة تحدث أثرين كليين في المجتمع، وهما التخلف المجتمعي وتراجع المكانة.

وهناك حديث عن الفارق بين القيم الآسيوية والغربية. والبعض يقول إنه مجرد اختلاف فى الهيراركية حيث تعطي الأولى الأولوية لقيمة النظام، فى حين ما تولي الثانية الاهتمام لقيمة الحرية. وأشارت العديد من الدراسات إلى خصوصية معينة فى القيم فى المجتمعات المختلفة، وتم الحديث عن العلاقة بين الثقافة السياسية والثقافة، وتم التوصل لنتائج مهمة: من بين هذه النتائج أن هناك ثقافة عامة وثقافة فرعية، وأن الأخيرة تشمل ثقافة فرعية أخرى ممثلة فى بعض الوحدات الاجتماعية الأخرى. وقد تملك الثقافات الفرعية ثقافة خاصة، وقد تمثل خطرا على المجتمع إذا ما تبلورت بشكل متميز عن المجتمع. كما تم التأكيد على أهمية التفرقة بين ثقافة النخبة والجماهير. كما ثار حديث عن أن الثقافة السياسية التي تتميز بالديموقراطية يمكن أن تساعد على تحقيق الوحدة القومية.

وفى إطار الحديث عن القيم، وجدت مدرستين مهمتين: الأولى، مدرسة سنغافورة وتشمل عددا كبيرا من المحللين والسياسيين يرددون عددا من المقولات، من أهمها أن التحدي الأساسي للقيم الآسيوية مصدره علاقتها مع الديموقراطية الليبرالية، وهم يرون أنهم ديموقراطيون حيث أنهم يطبقون الديموقراطية، ولكن ليس بصورتها الليبرالية غير الملائمة للثقافة الآسيوية. أما المدرسة الثانية فهي المدرسة العالمية، وهى ترى أن الديموقراطية طريق واحد وتقدم أطروحات تدعم هذه الرؤية.

- التنمية والديموقراطية:

لا يقل هذا المدخل فى الأهمية، وهناك تيارات كثيرة منها ثلاثة أساسية:

التيار الأول موجود فى الفكر الغربى، حيث تسود القناعة بعدم وجود علاقة بين التنمية والديموقراطية، وإذا كانت هناك علاقة، فالتنمية الاقتصادية تؤدى إلى الديموقراطية. التيار الثانى يرى العلاقة بين الإثنين ولكن يرى الديموقراطية كمتغير

مستقل والتنمية الاقتصادية كمتغير تابع. التيار الثالث يرى أن هذه كلها حالات ولا يمكن وضع قواعد عامة، وفى إطار الدراسات التطبيقية نجد تباينا كبيرا، فالبعض يبدأ بالتنمية الاقتصادية ثم ينطلق إلى التنمية السياسية مثل كوريا الجنوبية. وهناك كلام كثير عن القيم الاسيوية ودورها فى التنمية، وأنها كانت عنصرا إيجابيا فى حث هذه الدول على التنمية.

- الدين وعلاقته بالثقافة والتنمية:

دراسات كثيرة اهتمت بالدين ودار كلام كثير عن الإسلام. ولفت نظرى وجود كتب حديثة منها مثلا "التنوير القادم من الشرق" والذى يدعو الى إعادة الاهتمام بالبوذية، وإكسابها أبعادا معينة والتعرف على مدارسها الكثيرة. وهناك بالفعل حوار مسيحي – بوذى.

ودراسات كثيرة اهتمت بالحديث عن القومية كدين، وهناك جهد فكرى كبير مبذول حول ما بعد الحداثة.

- الهوية والمواطنة:

هناك سيل من الدراسات الغربية والعربية والآسيوية حول هذه المسألة، وتكلمت كثيرا عن حق المواطن فى الاستيعاب وليس الاستبعاد، وأن يكون المواطن له دور ليس فى السياسة الداخلية، فحسب بل أيضا السياسة الخارجية. وهنا نتذكر المدرسة الرواقية وفكرة المواطن العالمي وأنه ليس محكوما فحسب بحدود دولته، وإنما هناك عنصر التحاور. والكلام في هذه الدراسات يكون أيضا عن دور الدولة فى إدارة المخاطر الأخلاقية، وتتناول بعض الدراسات الأسرة والأسرة الديموقراطية. ويتكلم البعض عن نقطة مهمة جدا، وهى أهمية العمل على فض الاشتباك بين الدولة القومية والنزعة القومية. فإذا كانت الأولى تلعب دورا فى إطار تحقيق التكامل فى إدارة المواطنة، فإن الثانية بحاجة لإعادة نظر فى ضوء المستجدات والظروف العالمية. فالعالم مرتبط ومتشابك يحتاج إلى صيغة عالمية. ويثور حديث فى هذا الصدد عن القومية التى تتخطى حدود الدولة cosmopolitan، ولكن يجب أن تتم فى إطار تعاوني، لا عدائي. من هنا يصل البعض إلى نتيجة مهمة، ألا وهي أن الانتماء إلى جماعات صغيرة داخل الدولة لا يكون بالضرورة ضد الدولة والقومية، ويعطي البعض أمثلة بأنه كلما كانت الحدود أقل تحديدا ونزعات الاستقلال الإقليمي أكثر قوة، كلما أصبح تساؤل "من نحن" أكثر غموضا، وكلما أصبح من الضرورى إعادة النظر في تحديد الهوية.

ويرتبط ذلك بالحقوق الثقافية للمهاجرين. ويظهر اتجاه يؤكد على أهمية أن تراجع الدولة القوانين لتاخذ فى اعتبارها التحولات القائمة.

- الجندر وحقوق المرأة:

هناك* دراسات كثيرة عن الجندر والتنمية. والحركة النسوية منقسمة في هذا الصدد وأغلبها يرى أن الشراكة هي أساس التنمية وأن الثقافة أساسية في تحديد دور المرأة، أما الأقلية من الحركة النسوية فتبدو معارضة لمثل هذه المقولات. فالنسوية الراديكالية على سبيل المثال تريد مجتمعا خاليا من الرجال، ومن ثم تعارض مقولات التنمية التى تنهض على أساس الشراكة على اعتبارها تأتى بآثار سيئة على قيم المجتمع ككل.

- العولمة وآثارها على الناحية الثقافية والتنموية:

هناك مقالة أخرى تتحدث عن القيم الآسيوية -وتحديدا الكونفوشية، وكيف يمكن الاستفادة منها فى إطار العولمة. وهناك محللون كثيرون تحدثوا عن الاستيعاب الثقافي.

وهناك دراسات عن الثقافة والتنمية وتعقد النظام الإقتصادي، دراسات تؤكد أننا لم نعد نستطيع أن نفهم النظام الاقتصادي فى إطار العلاقة بين المركز والأطراف، حيث أصبح هناك انفصال جوهري بين السياسة والاقتصاد والثقافة. وتناقش الكثير من الدراسات أثر الجوانب الثقافية على السلوكيات الاقتصادية.

هناك دراسات أخرى هامة وأعتقد أن بها جديدا تتحدث عن وجود ثلاث ثقافات: ثقافتي، وثقافة الآخر، وثقافة ثالثة من أنماط السلوك التى يضعها ويتعلمها الناس من مجتمعات مختلفة وقطاعات مختلفة، وتعبر عن شيء جديد newborn، وليس مجرد اندماج بين ثقافتين.

- الاستشراق:

وهناك دراسات عن الاستشراق وتأثيره فى التنمية والنظم وتأثيره على الثقافة.

كما أن التعليم هو محور بعض الدراسات حيث يكون الحديث عنه على اعتباره "قدس الأقداس" الجديد، مما له من تأثير على الناحية التنموية والثقافية.

الأسئلة والمداخلات

أ.د. نادية مصطفى:

عندى ملاحظتان سريعتان:

الأولى، أن د. باكينام بدأت معنا من مدخل كلي وعام فتحدثت عن تأثيرات الاقتراب الثقافى على النظم السياسة المقارنة من حيث أجندة القضايا والالتقاء الزماني والمكاني، ومن حيث مستويات التحليل، وأشارت بشكل خاص الى إسهامات أ.د. منى أبو الفضل. أما أ.د. أماني فنقلتنا الى موضوع أكثر تحديدا وهو التنمية، واختارت موضوعاً شديد الأثر على المفهوم والأثر على أجندة القضايا والأثر على الاقتراب. أ.د. ماجدة نقلتنا نقلة أوسع فى أجندة القضايا التى يثريها استدعاء البعد الثقافى مستدعيةِ التجربة الاسيوية.

الملاحظة الثانية تتصل ببداية حديثي، فمجمل القول فى الحديث عن الاقتراب الثقافي هو عدم كفاية الأخذ بالمفهوم الضيق للاقتصادى والسياسي فى تفسير وفهم الظواهر الإنسانية المعاصرة، والحاجة إلى نقد الموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة والتحرك نحو الإنسانية المشتركة بين أطر ثقافية مشتركة، والاهتمام بتوجهات كلية وعدم التركيز على الثنائيات.

ولقد طُرحت اسئلة كثيرة ومنها: كيف يمارس التحليل الثقافي فى أى مجال؟ ما هى المجالات الأولى بدراسة التحليل الثقافي فى مجال دون الآخر؟ كيف نحدد المتغير المستقل والتابع ونحن ندرس العلاقة بين الثقافي والسياسي؟ كيف يتم القياس، إذا ما كان هو عنصر من العناصر العلمية، وما هى أدوات التحليل المناسبة؟ هل الثقافي الذى نتحدث عنه متغير أم مدخل أم عملية أم أداة أم محدد من المحددات؟ عندنا عدة قضايا نحتاج إلى أن نفهمها وندرسها.

ثم: هل هذا الجديد فى الموضوعات والقضايا يجعلنا نتحدث عن إعادة تعريف السياسة، وإعادة ترسيم الحدود الفاصلة بين تخصصات العلوم السياسية، وإعادة ترسيم الحدود الفاصلة بين تخصصات العلوم الإجتماعية وبعضها البعض؟

أ.د.كمال المنوفى:

أولا، مسألة الاهتمام بالمدخل الثقافى، هل هو قديم يتجدد أم جديد، أرى أنه اهتمام قديم يتجدد. فالحركة الوهابية لها بعد ثقافى مهم على سبيل المثال. هي إشكالية المعاصرة والأصالة بين تيار يعود إلى التراث وتيار ينقطع عنه وتيار يدمج بين الإثنين. وهذه مسألة ثقافية كبرى. وبالتالى القول بالمدخل الثقافي فى تناول جوانب سياسية واقتصادية لا أظن أنه مدخل جديد.

ثانيا، أقترح على أ.د. أمانى إضافة محور خامس، وهو محور النظر إلى الثقافة كمخرج فيما يتعلق بسياسات وقرارات الدولة فى تكريس- تغيير- الحفاظ على الثقافة.

ثالثا، القياس أحد الأدوات والمنهجيات الهامة للتحليل الثقافي. أيضا من الممكن أن نستخدم تحليل وقراءة الأدب الشعبي، فالأدب الشعبي (الموال، والأحاجي، والأمثال،..) مهم جدا حيث يجسد روح الشعب والمجتمع.

رابعا، ما يتعلق بموضوع "الأمة" وما قالته أ.د. منى أبو الفضل في هذا الخصوص. هل أستطيع أن أتحدث عن أمة على أساس شعائر ومعتقدات بالرغم من اختلاف أنماط الحياة؟ المسلمون فى نيجريا، وتركيا، ومصر، وغيرها من الدول مختلفون، ربما يتفق المسلمون فى جزء الشعائر والعقيدة والجانب التعبدي، ولكن فيما عدا ذلك هم مختلفون تماما. هذه سؤال أطرحه ولا إجابة له عندى. الإيرانيون يرون أنهم فرس، ولا يجدون غضاضة فى الإعلان عن ذلك البعد الفارسي فى سياستهم الداخلية والخارجية، نفس الشيء بالنسبة للأتراك والحديث هنا عن البعد العثماني. إلى أى مدى يمكن القول بأن القيم لها قوة تفسيرية فى ضوء ما نشهده من الممارسات العملية؟ العرب يؤكدون على خلافهم مع إيران باعتبار أن إيران دولة فارسية، فإلى أى مدى يمكن أن نقول بأننا أمة إسلامية، إذا كان أهل السنة فى جانب والشيعة فى جانب. هناك الموقف العربي من الأتراك.

ومن ثم فأنا أتساءل عن مفهوم الأمة: هل له مؤشرات تمكننا من أن نقول بأن المسلمين فى الشرق الأوسط لهم روابط تجمعهم تعلو فوق الأمور الأخرى مثل المصلحة؟

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح:

أشير إلى بعض الامور التى تتعلق بهذه المحاضرات المتميزة:

أولا، عندى رغبة كبيرة فى التمييز بين عدة مستويات، مستوى الحديث عما هو ثقافي فى السياسي، فهذا مستوى، ومستوى آخر هو مستوى التحليل الثقافي فى السياسي. وإذا كان ما يثار عن الثقافي في المستوى الأول يشكل إضافة يمكن الاستناد إليها فى التحليل الثقافي، ولكنه ليس المقصود بالتحليل الثقافي. أيضا هناك مستوى آخر من الحديث عن السياسي كموضوع للثقافي والعكس، فهناك حاجة إلى التمييز.

إن رصد المفاهيم التى تم إنتاجها فى ضوء التحليل الثقافي –وأشير هنا إلى مدرسة التاريخ الاجتماعي أو الاجتماع التاريخي– هو مسألة مهمة، فبناء على إسهاماتها حدث تطور كبير في مسألة التحليل الثقافي. هناك إذا حاجة لرصد كل هذه المدارس والمستويات.

ثانيا، بالنسبة للأمة، الأمة لابد وأن تتنوع ثقافيا ولغويا وإثنيا. هذا أمر من الأمور المقررة. ويمكن أن نجعل من الأمة مستوى للتحليل، فندرس تحديات، ومشاكل، ومصادر الضعف، وغيرها، وكلها مسائل تخضع للدراسة طالما تحدثنا باللغة العلمية الرصينة، حتى لا نصبح أسرى للمفاهيم المتداولة فى العلوم السياسية.

د. ناهد عز الدين:

كنت أشتغل بموضوع المسئولية الاجتماعية للشركات، وإحدى القضايا المُثارة فى ذلك الصدد عن البيئة. وسمعت كلاما مكررا عن فصل العلوم الإجتماعية عن الطبيعية، وأن هذا الانقسام هو انعكاس لتقسيم العمل بين الجنوب والشمال. ولفت نظرى إلى أى مدى يمكن أن يفرض الشمال علينا أن العلوم الطبيعية هى القاطرة التى تجر العلوم الاجتماعية. وعندى سؤال هل يمكن أن نتحرر من الإعتمادية على الغرب فى العلوم الجتماعية، ونحن متراجعون فى العلوم الطبيعية.

أ.د.حورية مجاهد:

هناك كلام عن إعادة النظر فى مفهوم "الجماعة السياسية"، يجب أن نستفيد من هذا الكلام ويجب أن ندرس أنفسنا قبل أن نهتم بدراسة الآخرين؛ نحن بحاجة لأن ندرس المسلمين فى العلاقات الدولية، وقضية تعامل المسلمين فى نطاق العلاقات الدولية، وغيرها من القضايا التي تمسنا نحن..

أ.د.عبد الخبيرعطا:

مركز حوار اللحضارات قام بعمل مشروع بحثي فى مسألة الثقافة والحضارة، للمهتمين فى العلوم السياسية والعلاقات الاقتصادية والنظم السياسية، كنا تعقد مؤتمرا علميا فيه الإسكندرية كجمعية العلوم السياسية لنتفق على بعض المداخل فى العلوم السياسية. وقد إهتمت المدرسة الأوروبية والأمريكية بالقيم والأفكار كمدخل أساسي لدراسة السياسة الخارجية. ونحن نحتاج الى أن نعي هذا الأمر. وحديثنا عن القيم ليس عن المسلمين فحسب. انظروا إلى المستقبل، على المستوى العالمي هناك مشروع كامل عن الأصوليات ينظر الى المستقبل. يجب أن نسعي الى استشراف المستقبل، لأن هذه التوجهات الجديدة تؤثر على السياسة الخارجية الأمريكية والإسرائيلية تجاه فلسطين. يجب أن نراجع العلم لأن العلم دراسة للحاضر واستشراف المستقبل. أتفهم رأي أ.د. كمال المنوفي، لأنه يريد أن يقول لنا "ماذا فعلتم؟؟" وأنتم المهتمون بالقيم وبالشأن الثقافي والحضاري والأمة. يجب أن يكون لنا إسهام فى حل المشاكل وأن ننير الجماعة السياسية.

ويجب أن نؤكد أن الحديث اليوم عن القيم والثقافة والدين غير قاصر على المسلمين، لقد مر العالم بثلاث مراحل من التنظيم السياسي: الأولى، مرحلة التكامل بين الدين والسياسة integration between politics and religion، المرحلة الثانية، مرحلة معاهدة وستفاليا والتي فصلت بين دور الكنيسة والسياسة، وأكدت أنه ليس هناك دور سياسي للكنيسة. المرحلة الثالثة، مرحلة التكامل بين الدين والسياسة على مستوى العالم أجمع integration between religion and politics in all the globe.

يجب أن ندرس الآخر، والذى عرف كيف يؤثر على السياسة الخارجية وأنا مازالت لا أعرف كيف أؤثر. يجب أن نركز على المستقبليات، وأدعو لذلك الجماعة العلمية المصرية والعربية.

أ.د.بهجت قرنى:

لي عدة ملاحظات:

الأولى، هي أن السياسة فى جزء منها هي التعامل مع الصراع؛ الخلاف بكافة صوره بدءا من الانتخابات حتى الصراع المسلح.

الثانية، بالنسبة لمسألة العلاقة بين العلوم الإجتماعية والطبيعية، أذكر أن الجامعات الأمريكية والأوروبية تشترط فى قبولها للطلبة فى مجال العلوم الطبيعية أن يكونوا من الحاصلين على درجة فى العلوم الاجتماعية حتى لا يكونوا مجرد آلة (وحدة العلم). والحقيقة إنني غالبا ما أربط في عملي بين العلاقات الدولية وبين الثقافة وبين الأنثروبولوجيا حتى أقدم شيئا مفهوما.

الفصل الثاني

مداخل التحليل الثقافي في مجال العلاقات الدولية

البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية (دراسة في تطور الحقل)

عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية*

أ.د. عبد الخبير محمود عطا**

تأتي هذه الورقة البحثية في إطار السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة، و هو السمينار العلمي الذي يعقد هذا العام تحت عنوان:"**مداخل التحليل الثقافي في دراسة الظواهر السياسية والاجتماعية**" .

و تنقسم هذه الورقة البحثية إلى قسمين:

القسم الأول : محاور الحديث في إطار السمينار العلمي

القسم الثاني :ملاحظات منهجية ورؤى مستقبلية: عملية تطوير تدريس العلوم السياسية، الموضوعات والمناهج، النقلات النوعية في "عالم الأفكار" كأساس للتعامل العلمي مع أنماط العلاقات بين المشروعات الحضارية.

القسم الأول : محاور الحديث في إطار السمينار العلمي

ينقسم هذا القسم بدوره إلى عدة محاور:

المحور الأول : تقديم منهجي

المحور الثاني: محتويات دراسة علمية بعنوان "**البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية**"

المحور الثالث: جوهر هذه الدراسة يتمثل في التأكيد على بعض الحقائق العلمية- في مدارس العلوم السياسية

---

* الجلسة الخامسة من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، العام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩، جلسة مارس ٢٠٠٩

** أ. د. عبد الخبير عطا، رئيس قسم العلوم السياسية والإدارة العامة- جامعة أسيوط

المحور الرابع: بعض النماذج و الحالات الدراسية التي تؤكد دلالات أهمية " البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية"

أولا: بعض المؤشرات المنهجية للخروج من الأزمات العلمية للمدرسة الأمريكية في العلوم السياسية.

ثانيا: بعض المؤشرات المنهجية للخروج من الأزمات العلمية للمدرسة المصرية والعربية في العلوم السياسية.

نتناول هذه المحاور بشيء من الإيجاز كالتالي :

المحور الأول: تقديم منهجي:

يتناول هذا المحور مستويات منهجية البحوث السياسية، وهي مستويات ثلاثة: المستوى الأول؛ المعرفي الفكري و الفلسفي *Paradigm*، الإطار التصوري *World View* أو الإطار المرجعي، البنية التحتية، والمستوى الثاني، طرق البحث و خطواته *Methods*، والمستوى الثالث: أساليب البحث و أدواته وإجراءاته ***Tools***.

المحور الثاني: محتويات دراسة علمية بعنوان "**البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية (دراسة في تطور الحقل)**"

ويستعرض هذا المحور باختصار محتويات دراسة علمية بعنوان "**البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية (دراسة في تطور الحقل)**" تم إعدادها في إطار سلسلة مشروع " التأصيل النظري للدراسات الحضارية"، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ، وهي كالتالي:

- **المبحث الأول: مستويات تحليل علم العلاقات الدولية: المستويات و المنظورات**

المطلب الأول : مستويات تحليل علم العلاقات الدولية

- المستوي الأول: **المستوي التاريخي**

- المستوي الثاني: **المستوي التنظيري**: التنظير *Theory Building* - تطبيق النظريات *Theory Testing*

المطلب الثاني: المنظورات الكبرى في علم العلاقات الدولية

- المنظور الأول: **المنظور الواقعي *The Realist Paradigm***: المنظور الواقعي وقضايا دراسة العلاقات الدولية:

أولاً: مناخ التبادل السياسي العالمي عند الواقعيين: شيوع الفوضى في العالم- الصراع والحرب-قانون الغابة أو سيادة قانون القوة *Power Politics*

ثانياً: وحدات التعامل الرئيسية في العلاقات الدولية: الدولة القومية

ثالثاً: المشكلات الرئيسية في العلاقات الدولية: مشكلات اندلاع الحروب.

- المنظور الثاني: **المنظور الأخلاقي أو المثالي.**
- المنظور الثالث: **المنظور الفلسفي.**
- المنظور الرابع: **المنظور العالمي** *The Global Paradigm*:

محاور دراسة العلاقات الدولية في إطار المنظور العالمي:

أولاً: مناخ العلاقات الدولية: مناخ التبادل السياسي العالمي لدى العالميين: حالة الاعتماد المشترك

ثانياً: وحدات التعامل الرئيسية في العلاقات الدولية: **وحدة التعامل على المستوى العالمي لدى العالميين: المجتمع الدولي بأسره**

ثالثاً: المشكلات الرئيسية في العلاقات الدولية: **أمهات المشكلات العالمية لدى العالميين: المشكلات التي تواجه الجنس البشري بأسره**

- المنظور الخامس: **المنظور القانوني**
- المنظور السادس: **المنظور الاقتصادي السياسي**: مدخل رفض التبعية ***The dependency paradigm***

أولا: مناخ التبادل السياسي العالمي عند منظري رفض التبعية: ظاهرة تقسيم العمل الدولي بين بلدان المركز والهامش وشبه الهامش

ثانيا: وحدة التعامل على المستوى العالمي عند منظري رفض التبعية: النظام

الرأسمالي العالمي

ثالثا: أمهات المشكلات العالمية عند منظري رفض التبعية: مشكلات الاستغلال الاقتصادي والتبعية

- **المبحث الثاني: البعد الديني وتطور حقل العلاقات الدولية: المدارس الفكرية والمنظورات الحركية:**

المطلب الأول : المدارس الفكرية لموقع البعد الديني في تطور حقل العلاقات الدولية

المطلب الثاني : المنظورات الحركية لموقع البعد الديني في تطور حقل العلاقات الدولية

– **المدخل الأصولي الإنجيلي** *The fundamentalist paradigm*: محاور دراسة العلاقات الدولية في إطار المنظور الأصولي:

أولاً: مناخ التبادل السياسي العالمي عند منظري المدخل البروتستانتي: الصراع العقائدي الدائم

ثانياً: وحدة التعامل على المستوى العالمي لدى المنظرين الأصوليين الإنجيليين: المجتمع الديني العالمي

ثالثاً: أمهات المشكلات العالمية عند منظري المدخل البروتستانتي: المشكلات العالمية الكبرى هي مشكلات ذات جذور اعتقاديه وروحية

– **المدخل الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية** ***The Islamic paradigm***: محاور دراسة العلاقات الدولية في إطار المدخل الإسلامي:

أولاً: مناخ العلاقات الدولية: مناخ الصراع والتدافع الدائم بين الأمم والأقوام (الإسلام يؤمن بحالة التدافع ولكنه لا يسعى لفرض عقائده قسرا على الناس).

ثانياً: وحدات التعامل الرئيسية في العلاقات الدولية: وجود نوعين من وحدات التعامل:

١ ــ التقسيم القيمى *Normative Classification*: (أ) دار الإسلام ، (ب) دار العهــد، (ج) دار الحياد، (د) دار الحرب

٢ـ التقسيم العملي *Empirical Classification*: (أ)الدولة القومية، (ب)الشركات متعددة الجنسيات، (ج)الأحلاف والتكتلات الدولية، (د)المؤسسات الدولية، (هــ)الحركات الدينية العالمية، (و)شبكات الإعلام العالمية، (ز)حركات التحرير القومية، (ح) الأقليات الإسلامية.

ثالثاً:المشكلات الرئيسية في العلاقات الدولية: أمهات المشكلات العالمية في إطار الفكر الإسلامي:هناك سلاسل متنوعة من المشكلات:(١)استحكام عقيدة الشرك، (٢) فشل التنمية، (٣) الحرب، (٤) حقوق الإنسان.

- **المبحث الثالث: التطورات الدولية الراهنة وانعكاساتها علي موقع البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية.**
- **خاتمة الدراسة: البعد الديني ومستقبل علم العلاقات الدولية .. رؤية استشرافية**

عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

المحور الثالث: جوهر هذه الدراسة يتمثل في التأكيد على بعض الحقائق العلمية – في مدارس العلوم السياسية:

يمكن القول أن جوهر هذه الدراسة يتمثل في التأكيد على بعض الحقائق العلمية – في مدارس العلوم السياسية – ومنها:

– أن المنافسة الاقتصادية مثلت معيارا كونيا للقوة، وأن بعض المشكلات أخذت الطابع العالمي لتعقد وتداخل البيئة الدولية المعاصرة، وأن العناصر الأساسية للتدفقات الثقافية العالمية تتعدد عناصرها؛ فالتغيرات أدت لبروز عدد من المفاهيم في حقل العلاقات الدولية، كمفهوم العولمة بأبعادها المختلفة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا.. ولا يمكن الفصل بين الأبعاد الثلاثة، وأصبح الدين في مواجهة ما تطرحه العولمة من مفاهيم وأفكار وممارسات، وهنا يستدعي الدين لتغطية المصالح الحقيقية.

– وأن ظهور مفهوم "نهاية التاريخ" الذي نادى به فرانسيس فوكاياما، والذي عني لديه أن منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية سيكون الليبرالية أصبح موضع مراجعة علمية من فوكاياما نفسه الذي بشر " بنهاية التاريخ" بعد انهيار الشيوعية وانتصار الليبرالية الغربية

ووحدانية السوق – كما أطلق عليها جارودي– حيث ينقلب فوكوياما على عقبيه مائة وثمانين درجة في كتابه الأخير الذي هو عبارة عن محاضرتين له جمعهما في كتاب تحت
٢
عنوان "**بناء الدول**" يتطرق فيه إلى الأسباب التي تقود إلى فشل الدول . و كذلك الأمر بالنسبة لـــ"مفهوم صدام الحضارات" الذي ظهر على يد صاموئيل هنتنجتون، ذلك أن افتراض هنتنجتون بضرورة وجود نزاع بين الأديان هو تفكير خاطئ؛ لأنه يختزل الدين في الدول وسياستها.

– وأن تناول "**الأطر المعرفية لدراسة العلاقات الدولية**" يوضح النقلات النوعية التي تؤكد "**البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية**"؛ ففي مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى كانت كتابات المفكرين تحاول بلورة نظرية عامة في العلاقات الدولية، وفيها ظهر الثوريون، وتتسم نظريتهم بصفة تبشيرية.. أما العقلانيون فيركزون على قيمة عنصر التفاعل الدولي في ظرف تسيطر عليه الفوضوية الدولية، والواقعيون يركزون على عنصر الفوضوية في العلاقات الدولية –ومن أشهرهم ماكيافلي. أما مرحلة نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى الآن، فتم التركيز على الاتجاهات الحديثة في دراسة العلاقات الدولية من خلال ثلاثة محاور وهي: الفاعلون الدوليون، ونطاق وأولوية الموضوع، والعمليات الدولية؛ واستنادا إليها يتم التمييز بين المنظورات الرئيسية.ونشير في هذا الإطار للمنظور المثالي، الذي أكد مكانة العقل والأعراف والمؤسسات الدولية بوصفها أدوات لمنع الحروب والصراعات، ولكن اختلاف المذاهب واختلاف المعايير الأخلاقية عموما جعل من الصعب الاتفاق على نظام أخلاقي عام قابل للتطبيق أو عالمي، وانهار المنظور المثالي باندلاع الحرب العالمية الثانية. وكان هذا سببا في ظهور المنظور الواقعي والذي استمر حتى الستينيات مهيمنا على الدراسة في العلاقات الدولية، فكتاب "السياسة بين الأمم.. الصراع من أجل القوة والسلم" كان بمثابة البداية الصلبة لهذا المنظور، وفيه يرى مورجانثو أن توازن القوى هو السبيل لإدامة السلم، وركز كذلك على القوة كمفهوم محوري لدى هذا المنظور في إطار غياب قوة عالمية تكبح الفوضى. فمنظرو هذا الاتجاه أكدوا على الاعتماد المشترك عكس المنظور الواقعي الذي اعتمد على

حالة الفوضى، وهذا الاعتماد يبدو جليا على الصعيد العسكري، ويرى أصحابه أن التقدم الاقتصادي لا يمكن أن يقوم تلقائيا ببسط السلام، وإنما يمكن توطيد السلام من خلال مزيد من ضبط التسلح، ومزيد من مؤسسات التعاون الدولي.

- أما "**موقع البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية**" فيتضح من الدور المتزايد للدين في تحليل العلاقات الدولية حتى وصل بالبعض لجعل الدين أحد مصادر الإبداع النظري في العلاقات الدولية.. وتنازعت مدرستان **فكرة القيم في العلاقات الدولية**؛ الأولى ترى أن تمسك دولة بالأخلاق يعني استسلامها في موقف ما للطرف الآخر الذي لن يتبع قواعد السلوك نفسها. والثانية ترى أن الحديث عن القيم لا يعني تجاهل الواقع بل ترشيده، ويعرض الباحث بعد ذلك للباحثين الغربيين الذين يوضحون أهمية دور القيم في التفاعلات الدولية، مثل هوفمان وناي وشلزنجر وأرنست هاس. وهذه الاختلافات حول أهمية القيم في العلاقات الدولية أدت لعدم وجود تعريف مشترك لما هو أخلاقي، في قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والجماعية الدولية، وهذه الاختلافات أدت لعدم وجود مبادئ مجردة عالمية، رغم أن بعض مؤيدي الاهتمام بالبعد الديني في تحليل العلاقات الدولية يرون أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس.

وأهمية البعد الديني في العلاقات الدولية تأكدت بعد سقوط المعسكر الشيوعي الإلحادي، الذي أدى لتصاعد التيارات الفكرية المنادية بإعادة الاعتبار للأبعاد الدينية في العلاقات الدولية، لذا فمن الصعب تجاهل مثل وجهات النظر هذه وتأثيرها على ما ينادي به الباحثون من مقولات.. فالنصف الثاني من القرن العشرين شهد بروز دوافع دينية في العمل السياسي العالمي.

- ويتصل بأهمية البعد الديني في العلاقات الدولية، أن **المدخل الصهيوني والإنجيلي** اعتمد على المرتكزات التورية (في نشأة إسرائيل) من أن اليهود هم شعب الله المختار، وأن القدس مدينة يهودية، وأن فلسطين هي أرض الوعد... وغيرها. والمرتكزات السائدة في الولايات المتحدة هي ذاتها، بالإضافة إلى أن هذه الدولة قائمة انتظارا لقدوم مخلصهم (المسيح)، والمحافظة على إسرائيل. والمدخل الأصولي الإنجيلي يرتبط بأفكار اليمين

الديني في الولايات المتحدة، وهذا اليمين يضم تنظيمات متنوعة (جماعات المصالح، وشبكات تلفزيونية، ومدارس، وجامعات، والكنائس) ويتمتع بشعبية كبيرة في هذه الدول. ويرى منظرو هذا المدخل أن مناخ العلاقات الدولية هو مناخ صراع دائم.. صراع عقائد لا صراع مصالح قومية، وأنه ليس هناك أمل للسلام قبل انتهاء المعركة العظمى التي يسمونها أحيانا بـــ(الهولوكوست النووي) والتي تقع في آخر الزمان. وهذه الرؤية جعلت من (المجتمع الديني) وحدة تحليل أساسية للعلاقات الدولية، حيث تصور أن المشكلات العالمية لها جذور عقيدية وروحية، وأنه يجب انتهاز فرصة القطبية الأحادية لتقييم المذهب الأصولي، وأخيرا فإنه يجب استخدام القوة لحل المشكلات ذات الطابع الروحي والأخلاقي متذرعين أنه استخدام ضد الكفر.

– ويتصل بأهمية البعد الديني في العلاقات الدولية كذلك **المنظور الإسلامي**، ومحاور دراسة العلاقات الدولية في إطاره، فتشير الدراسة أولا لمناخ العلاقات الدولية ومحركاتها، حيث يرى عدد من منظري العلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية أن مناخ العلاقات الدولية مناخ صراع وتدافع بين الحق والباطل، وأن الله تعالى لم يجعل الناس أمة واحدة، والإسلام يبدي حرصه الدائم على السلم ويعتبرها حالة الأصل، وأنه لا يجب العدوان إلا لحفظ الدين، ولرد العدوان، وأن يكون في حدود وليس مطلقا. و تشير الدراسة ثانيا إلى وحدات التعامل الرئيسية في العلاقات الدولية ومستوياتها، وهى تقر بوجود نوعين منها؛ **المستوى الأول** ذو طابع قيمي وتنقسم فيه الوحدات إلى: دار الإسلام التي تسيطر عليها عقائد الإسلام وقوانينه، ودار العهد التي دخلت في حماية دار الإسلام من غير أن تعتنقه، ودار الحياد التي تعلن عن رغبتها في إقامة علاقات تعايش مع دار الإسلام ولا تناصر عدوا شن حربا على المسلمين، ودار الحرب، ولا يكفي عدم التزام دولة ما بعقائد الإسلام لاعتبارها دارا للحرب بل لابد من توافر شرط العدوان. و**المستوى الثاني** يوضح وحدات التقسيم العملي التي تتمثل في الدولة القومية بوحداتها كالشركات متعددة الجنسيات، والأحلاف.. والأمة كوحدة أساسية لتحليل العلاقات الدولية في المنظور الإسلامي. وكلا المستويين القيمي والعملي يمكن أن يتداخلا بعضهما مع بعض.

المحور الرابع: بعض النماذج و الحالات الدراسية التي تؤكد دلالات أهمية "البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية":

- **أولا: بعض المؤشرات المنهجية للخروج من الأزمات العلمية للمدرسة الأمريكية في العلوم السياسية:**

- المؤشر المنهجي الأول : يتمثل في **التفسير الحضاري الديني الذي يقدمه هنتينجتون للعلاقات الدولية، حيث أنّ** " **منهج التحليل الثقافي/الحضاري** " الذي اتّبعه صامويل هنتينجتون – أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد و رئيس الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية – لدراسة الميزان المُتغيّر للحضارات يُعدّ نقلة نوعية و علامة من علامات " **الثورة المنهجية** " في المجال العلمي لدراسة السياسات الكونية المقارنة للحضارات/المشروعات الحضارية .

- المؤشر المنهجي الثاني: يتمثل في الإطار التحليلي لفوكوياما –في نضجه المنهجي– وهو **اعتماده العنصر غير المادي** كعامل مؤثر في تفسير السياسة **وإدراكه لحدود العنصر المادي** المتمثل في القوة العسكرية.

- المؤشر المنهجي الثالث: **يتمثل في** مؤتمرات الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية و تخصيص محور الدين و السياسة *Religion &Politics* و تتصل بذلك الدراسة المحورية التي أعدها جون جودس بعنوان :" **شعب الله المختار (الأمة المختارة): تأثير الدين في السياسة الخارجية الأمريكية**" في إطار منشورات مؤسسة كارنيجى للسلام الدولي.[٣]

John Judis, "*The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy*"

The Framework of U.S. Foreign Policy [4] The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy: Vision & Mission

A- Period	B – Mission	C - Adversary	D – Means
Pre-revolutionary Colonial America (1600–1776)	Millennium	Papal Antichrist	Example as "city on the hill"
Revolutionary and Founding era (1776–1815)	Empire of liberty	Old world Tyranny, "hellish fiends" (Native Americans)	Example, continental expansion, without entangling alliances
Manifest Destiny (1815–1848)	Christian civilization	Savages or children (Native Americans)	Example, continental expansion, without entangling alliances
Imperial America (1898–1913)	Christian civilization	Barbarians and savages (Filipinos	Overseas expansion without entangling alliances
Wilsonian Internationalism (1914–1919)	Global democracy	Autocracy and imperialism	International organizations and alliances
Cold War liberalism (1946–1989)	Free world	Communism	International organizations and alliances
Bush and Neo-conservatism (2001–……)	**Spread of freedom**	**Terrorism, radical Islam**	***International Unilateral action*** with ad hoc alliances

- **ثانيا : بعض المؤشرات المنهجية للخروج من الأزمات العلمية للمدرسة المصرية والعربية في العلوم السياسية:**

- المؤشر المنهجي الرابع: تمثل في "النقلة المنهجية النوعية" للمدرسة المصرية والعربية في العلوم السياسية و التي في إطارها تم " تصحيح الخلل" أو " الانحراف المنهجي" في المجال العلمي لدراسة السياسات الكونية المقارنة للحضارات/المشروعات الحضارية- أيضا- بإعادة الاعتبار"لمنهج التحليل الثقافي/الحضاري". تمثلت هذه "النقلة المنهجية

النوعية" هي إحدى التوصيات العلمية الأساسية للمؤتمر العلمي لقسم العلوم السياسية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة في ١٦-٩-٢٠٠٧ - الذي شارك فيه ممثلون عن كل أقسام العلوم السياسية. فالتوصية كانت هي ضرورة التركيز في مناهج البحث العلمي علي"منهج التحليل الثقافي" و ذلك في التدريس و في البحث العلمي و في التسجيل لرسائل الماجستير و الدكتوراة.

- المؤشر المنهجي الخامس : يتمثل في تدريس مقرر" **الثقافة والدين في العلاقات الدولية** " كأحد متطلبات مرحلة الدكتوراة: ويتناول هذا المقرر دراسة دور الدين والثقافة كمصدر للتعاون أو الصراع في العلاقات الدولية ودراسة وضع الأبعاد الثقافية والدينية من التنظير للعلاقات الدولية، ودراسة القضايا ذات الطبيعة الدينية والحضارية والثقافية في العلاقات الدولية، ودور المؤسسات الدولية ذات الطابع الديني أو الثقافي في العلاقات الدولية مع الاهتمام بالأبعاد المقارنة بين الأديان والثقافات والحضارات.

- المؤشر المنهجي السادس: يتمثل في تسجيل رسائل ماجستير و دكتوراه في حقل "**الثقافة والدين في العلاقات الدولية**"[٥].

القسم الثاني - ملاحظات منهجية و رؤى مستقبلية: عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

عملية تطوير تدريس العلوم السياسية: الموضوعات والمناهج: النقلات النوعية في"عالم الأفكار" كأساس للتعامل العلمي مع أنماط العلاقات بين المشروعات الحضارية.

Restructuring Political Science; Subject Matter and Methodology, The "world of ideas"-The need for a Paradigm shift

أولا: الحقيقة الأساسية المتنامية (أو الفرضية الكلية): العودة إلى مرحلة إعادة الاندماج أو التكامل بين الدين والدولة أو السياسة والأخلاق

الحقيقة الأساسية المتنامية (أو الفرضية الكلية) في تدريس العلوم السياسية[٦] (التي في إطارها تتم دراسة كل ما يتصل بالسلطة خصوصا عندما تأخذ شكل الدولة، ولذلك فإن البعض يسمى العلوم السياسية بأنها "علوم السلطة") كفرع من العلوم الإنسانية والمجتمعية والحضارية - انطلاقا من التصور العلمي للإنسان والمجتمع والحضارة - تتمثل (تلك

الحقيقة الأساسية) فيِ العودة إلى منهجية" التقارب المنهجي أو"التكامل المنهجي" بين الفلسفة والعلم أو ما نسمّيه" نظرية التلاقي"[٧] *Reintegration between Ethics and Politics/ Religion and State*.

إنّه مع الأخذ في الاعتبار "علاقة الدولة بالدين" أو "علاقة السياسة بالأخلاق" كمعيار لبحث وتحليل مراحل تطوّر الفلسفة السياسية *Stages of Political Philosophy*، يمكن التمييز بين ثلاثة مراحل: (١)مرحلة التكامل أو الاندماج بين الدين والدولة أو السياسة والأخلاق، (٢) مرحلة الانفصال بينهما، (٣)مرحلة إعادة الاندماج أو التكامل بينهما.

ثانيا- العودة إلى منهجية "التقارب المنهجي" أو "التكامل المنهجي" و عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

العودة إلى منهجية "التقارب المنهجي" أو "التكامل المنهجي بين الفلسفة و العلم أو ما نُسمّيه "نظرية التلاقي"[٨]: *Reintegration between Ethics and Politics/ Religion and State*

نجد الآن أنّ الفصل الذي أقامته الوضعية المنطقية بين العلوم و الفلسفة يتقلّص، والآن هناك تقارب بين الفلسفة والعلم بحيث أنّنا لا نستطيع أن نُفرّق بينهما، ويتمثّل هذا عند " كواين" بصورة خاصة، بحيث أنه يعتبر الفلسفة جزءاً من العلم، ومن ثمّ يكون اهتمام الفلسفة إذاً بالعلوم المختلفة. وهذا المنهج يُركّز على العلاقة بين العلوم و الفلسفة.[٩]

يتصل بما سبق، أن فقه الخطاب الإسلامي المعاصر يتطلّب تأصيل مفهوم "العالمية الإسلامية الثانية" والخصوصية كبديل لمفهوم المحلية والقطرية وهو الأمر الذي يتضمّن ضرورة بلورة كيفية التعامل مع مدخلين أساسيين هما السنن الإلهية والمقاصد الشرعية. مدخل السنن (السنن الكونية، سنن الفطرة: الإنسان والمجتمعات والحضارات، سنن التكليف أو السنن التشريعية) يهدف إلى تأكيد علاقة التكامل الوظيفي بين فقه السنن في الكون وفقه المقاصد في الشرع، أو بين فقه الواقع و فقه الشرع، أو عالم الخلق وعالم الأمر. أما مدخل المقاصد الشرعية فإنه يتضمّن علاقة التدرج الهرمي التي تأخذ مستويات عديدة، منها: فقه المقاصد/الفقه المقاصدي، فقه الموازنات: بين المصالح، بين المفاسد، بين المصالح و المفاسد، فقه الأولويات ومراتب الأعمال ***Agenda setting***، فقه الاختلاف :اختلاف التنوع و اختلاف التضاد.

إنّ المنهجية الإسلامية – باعتبارها **خيارا معرفيا ومنهجا بديلا للخيارات والمناهج المعرفية** التي ثبت عدم جدواها في عمليات الإصلاح الإنساني والمجتمعي والحضاري – تهتم بضرورة بلورة منهجية الإصلاح والتغيير وفقا للسنن الكونية والسنن الإنسانية والاجتماعية والحضارية لتحقيق السنن التشريعية، وهو ما يوضح العلاقة التكاملية بين الأنواع الثلاثة من السنن كما يكشف عنها النموذج القدوة الذي تعتبر عملية إتباعه لا تقليده فريضة شرعية وضرورة عقلية وذلك من منظور منهجية فقه التدين التي تشتمل على مستويات أربعة من الفقه:(١)فقه الشرع، (٢)فقه الواقع، (٣)فقه التّنزيل، (٤)فقه الإنجاز على المستوى الفردي، والمستوى المجتمعي، والمستوى الحضاري.

النتائج السابقة تؤكّد على أنّ الالتزام " **بالمنهجية الإسلامية في التحليل السياسي**" يُعتبر فريضة شرعية وضرورة عقلية، وهو الأمر الذي سوف نتناولـــه بشيء من التفصيل في دراسة مستقلة تنطلق من تصور أنه بقدر ما أسهم حامد ربيع بتراث علمي أكاديمي رصين ومتميز فقد تابع في الوقت نفسه قضايا أمته العامة بكفاحية العالم المنتمى لقيمها وتقاليدها الأصيلة وهو ما نتناوله في المبحث الثالث من هذه الدراسة[١٠].

ثالثا: تزايد الاتجاه إلى الدراسات البينية (المتداخلة)

إن "الألسنية" جعلت من القرن العشرين قرن النقد والمناهج النقدية، كذلك كانت الألسنية دعوة للاستفادة من العلوم المجاورة، فالأدب يستفيد من الرياضيات، وعلم النفس وعلم الاجتماع والإعلام وغيرها. والاعتماد على المنهج الرياضي الذهني قطعا بدأ بـــ"سوسير" بينما الدلوف إلى زوايا نقديّة أخرى أدّى إلى إمكانية دراسة النصوص من خلال علائق تشابكية هي التي أفضت في نهاية المطاف إلى ما نسميه الدراسات البينية (المتداخلة) وعمرها لا يزيد – كما أظنّ – على خمس عشرة سنة.

في ضوء ما سبق من النتائج التي أشرنا إليها، تمكنا من أن نتناول أدوات ومناهج بحث قضايا الصراع الدولي وآليات التعامل معها وذلك من منظور عملية الإصلاح المنهجي: الضرورات والمتطلبات من ناحية، كما نتناول الضرورات والمتطلبات التي تستلزم السعي لتأسيس "مدرسة مصرية عربية إسلامية في العلوم السياسية" خصوصا إصلاح منهجية البحوث السياسية من زاوية "الإطار المعرفي الفكري و الفلسفي" *Paradigm* أو الإطار التصوري أو الإطار المرجعي أو ما نسميه "البنية التحتية" من ناحية ثانية.[١١]

رابعا: الأهمية المركزية للنموذج الإرشادي في إطار مستويات منهجية البحوث السياسية: الأبعاد والمؤشرات: عملية التأصيل الحضاري لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

١-إن مستويات منهجية البحوث السياسية والأهميه المركزية للنموذج الإرشادي *Paradigm*، الإطار المعرفي الفكري للمنهجية مستويات ثلاثة هي:

- المستوى الأول من منهجية البحوث السياسية: النموذج الإرشادي *Paradigm* الإطار المعرفي الفكري و الفلسفي:الإطار التصوري أو الإطار المرجعي :البنية التحتية
- المستوى الثاني من منهجية البحوث السياسية:طرق البحث و خطواته ***Methods*** .
- المستوى الثالث من منهجية البحوث السياسية : أساليب البحث و أدواته و إجراءاته.

إنه بخصوص المستوى الأول من منهجية البحوث السياسية أو النموذج الإرشادي *Paradigm* الإطار المعرفي الفكري و الفلسفي (الإطار التصوري أو الإطار المرجعي) يمكن التمييز بين مداخل أربعة أساسية:(١)المدخل الواقعي *The realist paradigm* (٢)المدخل العالمي *The global paradigm* (٣) مدخل رفض التبعية *The dependency paradigm* (٤)المدخل الديني *The religious paradigm*. وبخصوص المدخل الديني يمكن التمييز بين مدخلين فرعيين هما: المدخل الأصولي الإنجيلي الأمريكي *The fundamentalist paradigm* والمدخل الإسلامي *The Islamic paradigm*. وفي هذا الإطار يُمكن المقارنة بين نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهج الوضعي (وتعبر عنه المدرسة الأمريكية وغيرها من المدارس الغربية) والمنهج الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية والحضارية عموما والعلوم السياسية خصوصا.

٢- رؤية الدكتور حامد ربيع بخصوص حقيقة الثورة الإسلامية المعاصرة وعلمانية الدولة والحقيقة الدينية في المجتمع المعاصر: الدعوة إلى النظام الإسلامي الجديد

ومن الجدير بالذكر أن الدكتور حامد ربيع أعطى اهتماما خاصا لملاحظتين منهجيتين أساسيتين في هذا الخصوص:

- **الملاحظة الأولى:** تدور حول التطور العام الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة والذي أساسه **عودة الدين كأحد المتغيرات الحاسمة في خلق وتشكيل السلوك السياسي.**[١٢] دليل هذا فيه الكفاية لاستبعاد هذا الإدراك في كل ماله صلة بمستقبل الإسلام السياسي.[١٣] فالمجتمعات الأوروبية حتى في أقصى عنفها ضد الكاثوليكية لم تصل إلى حد رفض الظاهرة الدينية من الحياة القومية، ولكنها اقتصرت على رفض مشاركة المنظمات الكنسية في صنع القرار السياسي".

- **الملاحظة الثانية :** هي "أن نتذكر أن الإسلام لا يعرف المنظمات الكنسية أو الرهبنة الكاثوليكية وقد تحولت إلى مؤسسات. إنه يعرف وحدة في نظام القيم حيث السياسة تصير دينا والدين يصير سياسة." و يصل به الحد إلى استنكار مقولة العلمانيين – الذين يسيطرون على الإدراك العربي "لخلق القناعة أنه لا موضع للإسلام في حضارة الغد السياسية"– بإثارة التساؤل الاستنكاري التالي:

"ولكن من يستطيع أن يفهم من تلك العقول التي سممتها الحضارة الغربية حقيقة تراثنا الحضاري؟[١٤]"

إن الدكتور حامد ربيع في دراساته الإستراتيجية المستقبلية– التي انطلقت أساسا من الأبعاد الحضارية– خصوصا في مؤلفه "**الإسلام والقوى الدولية: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين**" يتناول الإطار العام لمستقبل "**المشروع الحضاري المصري العربي الإسلامي**" **من خلال رؤية أن** "**الفيضان الإسلامي**" يمثل "**ثورة القرن الواحد والعشرين**" حيث يتناول الموضوعات التالية:

- في **مقدمة** هذه الدراسة: (١) الخوف من "الفيضان الإسلامي" ودوافعه، (٢) تاريخ التعامل الأوروبي الإسلامي وتراث الكراهية.

- أما في المبحث الأول "**الإسلام و مدركاته السياسية**": فيتناول موضوعات عديدة يهمنا الإشارة إلى رؤيته في دور الإسلام في عملية التجديد السياسي من ناحية وإلى رؤيته لحقيقة الثورة الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرى.

- أما في المبحث الثاني "**الإسلام و صراع القوى الدولية**": فيتناول أيضا موضوعات عديدة يهمنا الإشارة إلى رؤيته بخصوص: (١) خصائص الإطار الدولي في المجتمع

المعاصر، (٢) تحليل خريطة القوى الدولية وموضع الظاهرة الإسلامية، (٣) أساليب التعاون الدولي: الإسلام وقدرته على التصدي للاستعمار الجديد، (٤) الإسلام وقدراته الحقيقية، (٥) لماذا الضعف الإسلامي؟، (٦) رصد الواقع الإسلامي ونماذجه: إسلام آسيوي، إسلام عربي، إسلام أفريقي، إسلام غربي.

– أما في المبحث الثالث " **مستقبل الإسلام في العلاقات الدولية**" : فيتناول أيضا موضوعات عديدة يهمنا الإشارة إلى رؤيته بخصوص:(١) التمييز بين الأبعاد الداخلية والتطور الدولي لظاهرة الإسلام السياسي، (٢) المتغيرات الأساسية للوظيفة الدولية للإسلام السياسي، (٣) إعادة البناء الأيديولوجي وإسلام القرن الواحد والعشرين ،(٤) تحديد العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية، (٥) عدم التجانس الداخلي ومشكلة الولاء الطائفي.

٣–الرؤية المستقبلية لصامويل هنتينجتون للعلاقات بين "المشروع الحضاري المصري العربي الإسلامي" و"المشروع الحضاري الغربي: الصهيوني الاستعماري وسبق "الإسهام المنهجي" للدكتور حامد ربيع عليه:

إنّ "**منهج التحليل الثقافي / الحضاري**" الذي اتّبعه صامويل هنتينجتون – أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد ورئيس الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية[١٥]– لدراسة الميزان المُتغيّر للحضارات (والذي أساسه **عودة الدين كأحد المتغيرات الحاسمة في خلق وتشكيل السلوك السياسي**، **والذي سبقه إليه الدكتور حامد ربيع)** يُعدّ نقلة نوعية وأحد علامات "**الثورة المنهجية**" في المجال العلمي لدراسة السياسات الكونية المقارنة للحضارات/المشروعات الحضارية، حيث كان الهدف هو التوصّل إلى نظام متعدّد الحضارات من خلال إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية، والبحث عن العوامل المشتركة بين الحضارات. إنه على ضوء دراسة منهج التحليل الإعلامي/الاتصالي، يمكن تناول العديد من القضايا، ومنها: أ– موضع **الدين** من العوامل الموضوعية التي تُعرّف الحضارات/المشروعات الحضارية.[١٦] ب– دور **الهويّة** في بروز **الوعي الحضاري** باعتبارها إحدى القوى المُحرّكة لحروب خطوط التقسيم الحضاري/المشروعات الحضارية .ج– مقومات **منهج التحليل الإعلامي/الاتصالي** كمعيار لدراسة الميزان المتغيّر للحضارات/المشروعات الحضارية. د–**الرؤية**

المستقبلية لنمط العلاقات بين الحضارات/المشروعات الحضارية وِفقاً **لنموذج "حرب الحضارات" و النظام العالمي.**

ومن الجدير بالذكر أن البعض من زملائنا الذين يهتمون بالأبعاد الحضارية – وبالذات* موضع الدين **كأحد المتغيرات الحاسمة في خلق وتشكيل السلوك السياسي**– في دراسة العلوم السياسية عموما وفي العلاقات الدولية خصوصا، لا يشيرون إلى "الإسهام المنهجي **للدكتور حامد ربيع**" في هذا الصدد، وذلك يعود إما إلى عدم علم من قبلهم بهذا "الإسهام المنهجي في التحليل السياسي" أو إلى عدم رغبة في إعطائه حقه في هذا "السبق المنهجي"، و الذي نقله عنه صامويل هنتينجتون دون أن يشير إليه، وهو ما يعلمه الكثيرون ممن يتابعون عن قرب إسهامات الأخير في تحليل مستقبل العلاقات بين الفاعلين على مستوى الكون وخصوصا العلاقات المستقبلية بين "المشروع الحضاري المصري العربي الإسلامي" و"المشروع الحضاري الغربي: الصهيوني الاستعماري".[١٧]

– وجهة نظر صموئيل هنتينجتون بخصوص دور الإسلام في تشكيل الهوية الأمريكية وعقيدة الأمريكيين السياسية ونشر ثقافة سياسة مستقلة ومتميزة:

يؤكد التحليل السابق **بخصوص وجهة نظر صموئيل هنتينجتون "دور الدين في تشكيل الهوية" تحليله بخصوص دور الإسلام في تشكيل الهوية الأمريكية**[١٨].

إذا كان العرب والمسلمون قد استقبلوا كتاب المفكر والأكاديمي الأمريكي المعروف صموئيل هنتينجتون قبل الأخير "صدام الحضارات" بالقلق والرفض الواسعين لترويجه فكرة أن الصراع العالمي القادم سوف يكون صراعا بين الحضارة الغربية من ناحية وحضارات الشرق وعلى رأسها الإسلام من ناحية أخرى، فإنه حري بالعالمين العربي والإسلامي الانتباه **لنظرية أخطر** يروجها هنتينجتون في كتابه الجديد **"من نحن؟..... تحديات الهوية الوطنية الأمريكية"** الصادر في مايو ٢٠٠٤ بالولايات المتحدة نظرا للدور الذي ينادي هنتينجتون بأن يلعبه الإسلام كدين وحضارة في تشكيل الهوية الوطنية الأمريكية خلال الفترة الراهنة وفي المستقبل المنظور[19].

فعلى الرغم من أن هنتينجتون لا يرى – في كتابه الجديد – أن الإسلام هو أحد التحديات الأساسية التي أدت إلى تراجع شعور الأمريكيين بهويتهم الوطنية خلال العقود

الأخيرة، إلا أنه يرى أن **العداء للإسلام والحضارة الإسلامية** قد يساعد بشكل كبير في تحقيق التفاف الأمريكيين المنشود حول هويتهم الوطنية في المستقبل المنظور.

- مصادر الهوية الوطنية الأمريكية

يرفض هنتينجتون في كتابه فكرة أن الولايات المتحدة هي مجتمع من المهاجرين متعددي الأعراق والإثنيات والثقافات، ويرى على النقيض أن الأمريكيين الذين أعلنوا استقلال أمريكا عن الاستعمار البريطاني في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي كانوا مجموعة متجانسة من المستوطنين البريطانيين البروتستانت الذين توافدوا إلى العالم الجديد من أوروبا، وخاصة بريطانيا لكي يستقروا فيه ويعمروه للأبد. ويرى هنتينجتون أن هؤلاء المستوطنين وضعوا بذور المجتمع الأمريكي انطلاقا من مبادئهم وثقافتهم الأنجلو-بروتستانتينية والتي لولاها لما قامت أمريكا التي نراها اليوم، ولذا يرى هنتينجتون أن لأمريكا هوية محددة هي هوية هؤلاء المستوطنين والتي تقوم على **ركائز أربعة أساسية** وهي: (١) العرق الأبيض، (٢) والإثنية الإنجليزية، (٣) والدين المسيحي البروتسانتي، (٤) والثقافة الإنجليزية البروتستانتينية. ويعتقد هنتينجتون أن الخصائص الأربعة السابقة انعكست بوضوح على كافة خصائص المجتمع والدولة بالولايات المتحدة، وظلت سائدة حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريبا، وأن موجات الهجرة المختلفة التي أتت أمريكا منذ نشأتها، وحتى أوائل القرن العشرين تقريبا سعت للذوبان في هذه الهوية واعتناقها بشكل واضح وسريع فور استقرارها في أمريكا [20].

كما يرى هنتينجتون أن الهوية الأمريكية استفادت تاريخيا من **ركيزتين إضافيتين**،(١) أولهما الأعداء الذين حاربهم الأمريكيون على مدى التاريخ بداية من الهنود الحمر والمستعمرين الفرنسيين ثم المستعمرين البريطانيين، مرورا بسعي الأمريكيين التاريخي المتواصل لتمييز أنفسهم والحفاظ على استقلالهم عن القارة الأوروبية بشكل عام وعن القوى الأوربية الاستعمارية بشكل خاص، وانتهاء بالحرب الباردة وصراع الولايات المتحدة مع الاتحاد السوفيتي في النصف الثاني من القرن العشرين. وهنا يعبر هنتينجتون بصراحة عن اعتقاده بأن العداء للآخر يلعب دورا أساسيا في تشكل هوية أي جماعة، ويرى أن الحروب التي خاضها الأوربيون في العصور الوسطى وقبل بداية عصر الدولة القومية كانت ضرورية لتشكيل هوية الدول الأوروبية المختلفة، كما يرى أن وجود الاتحاد السوفيتي بعد الحرب العالمية الثانية وشعور الأمريكيين بتهديده وسعيهم الواضح لمواجهته

والانتصار عليه لعب دورا هاما في وحدة الأمريكيين والتفافهم حول هويتهم الوطنية خلال الحرب الباردة . (٢) أما ثاني هذه الركائز الإضافية فهي **عقيدة الأمريكيين السياسية**، فلكي يميز الأمريكيون أنفسهم عن أجدادهم البريطانيين سعوا – كما يعتقد هنتينجتون – لنشر ثقافة سياسة مستقلة ومتميزة عن ثقافة الأوروبيين الإقطاعية والتمييزية، والتي اضطرتهم إلى ترك أوروبا للأبد والفرار بمعتقداتهم إلى الولايات المتحدة، ومن أهم عناصر هذه العقيدة السياسية مبادئ الحرية والمساواة والديمقراطية النيابية واحترام الحقوق والحريات الدينية والمدنية، وسيادة حكم القانون .

- تحديات الهوية الوطنية الأمريكية

في المقابل يرى هنتينجتون أن الهوية الأمريكية واجهت خلال العقود الأخيرة وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين عددا من التحديات الضخمة التي أضعفت من التفاف الأمريكيين حول هويتهم بشكل يمثل تهديدا لبقاء الهوية الأمريكية واستمرارها، ومن أهم التحديات التي رصدها هنتينجتون ما يلي:

أ- التقدم في وسائل الاتصالات والمواصلات، والذي أدى – كما يرى هنتينجتون – إلى ربط المهاجرين الجدد إلى الولايات المتحدة بمجتمعاتهم القديمة بشكل قوي وغير مسبوق مما أضعف من اندماجهم بالمجتمع الأمريكي وسهل عملية تواصلهم مع مجتمعاتهم الأصلية وشجع المهاجرين الجدد على الحفاظ على ثقافاتهم الأصلية وهوياتهم الأجنبية ومحاولة نشر هذه الهويات بين أبناء بلدانهم في أمريكا، مما أدى إلى نشر عدد كبير من الهويات الأمريكية الفرعية مثل هوية اللاتينيين الأمريكيين على سبيل المثال مما يعد تهديدا خطيرا للهوية الأمريكية. على صعيد أخر يرى هنتينجتون أن تقدم أدوات الاتصال والمواصلات وقوى العولمة أدت إلى انفتاح النخب الأمريكية الاقتصادية الكبرى بشكل غير مسبوق على العالم، ويرى هنتينجتون أن هذه النخب بدأت في تكوين هويات فوق-قومية تتخطى الهوية الأمريكية، إذ تنظر هذه النخب والهيئات لهوياتها – بشكل متزايد – نظرة عالمية ترتبط بمصالحها الاقتصادية المنتشرة عبر بقاع العالم، ونظرا لنفوذ هذه النخب الكبير، فإنها قادرة على نشر أفكارها وهويتها المتخطية للهوية الأمريكية على نطاق واسع مما يمثل تهديدا لا يستهان به للهوية الأمريكية.

ب- **نفوذ الليبراليين الأمريكيين وثقافتهم التعددية**، إذ ينتقد هنتينجتون اليسار الليبرالي الأمريكي ودعواته المستمرة للتعددية ومراجعة الذات الأمريكية والغربية والتي ساعدت على نمو هويات فرعية أمريكية عديدة وانتشارها وعلى رأسها هويات الأفارقة الأمريكيين واللاتينيين الأمريكيين، كما وقف اليسار الأمريكي موقفا ناقدا للثقافة الأنجلو-بروتستانتينية، وخاصة تجاه الجانب الديني منها، ونادى الليبراليون بشكل متكرر بسيادة قيم العلمانية وفصل الدين عن الدولة وعن الحياة العامة الأمريكية مما أضعف المكون الديني المسيحي للهوية الأمريكية، وروجوا كبديل عن المكون الديني مكونا آخر، وهو **العقيدة السياسية الأمريكية** والتي بالغ الليبراليون – كما يرى هنتينجتون – في التأكيد عليها كمصدر أساسي للهوية الأمريكية، وتقوم العقيدة السياسية الأمريكية – كما ذكرنا من قبل – على مبادئ الحرية والمساواة والديمقراطية والحقوق المدنية وعدم التمييز وحكم القانون .وعلى الرغم من احترام هنتينجتون لهذه العقيدة السياسية، إلا أنه يرى أنها غير كافية لحماية الهوية الأمريكية من عدم التفكك، وينادي بإحياء مركزية الثقافة الأنجلو-بروتستانتينية في الهوية الوطنية الأمريكية.

ج- ينتقد هنتينجتون سياسات الهجرة الأمريكية الحديثة والتي ساعدت على تدفق ملايين المهاجرين على أمريكا منذ الستينيات دون وضع ضمانات كافية لدمج وصهر موجات الهجرة الجديدة في ظل ثقافة التعددية التي سعى اليسار الليبرالي الأمريكي بقوة لنشرها منذ النصف الثاني للقرن العشرين. كما يقدم هنتينجتون نقدا مباشرا للهجرات اللاتينية الأمريكية والسماح بتدريس اللغة الأسبانية واستخدامها كلغة ثانية رسمية في العديد من المدن والولايات الأمريكية، وهنا يظهر قلق هنتينجتون الخاص من المهاجرين اللاتينيين الأمريكيين على الهوية الأمريكية بعد أن أصبحوا يمثلون ١٢ % من تعداد الشعب الأمريكي، ونظر لارتباطهم الوثيق بأوطانهم الأصلية القريبة من الولايات المتحدة. كما يبدي هنتينجتون قلقا خاصا تجاه من ينادون بإقرار اللغة الأسبانية كلغة ثانية رسمية، ويرى أن ذلك يعد أحد أخطر التهديدات الموجهة للهوية الأمريكية لأنه ينذر بتحول أمريكا لبلد ذي هوية لغوية ثنائية إنجليزية-أسبانية .

د- يرى هنتينجتون أن سقوط الاتحاد السوفيتي وعدم تبلور عدو جديد للولايات المتحدة ساهم في ضعف التفاف الأمريكيين حول هويتهم خاصة في أواخر القرن العشرين. ويرى هنتينجتون أن التغيرات الكبرى السابقة والتحولات العديدة التي شهدها المجتمع الأمريكي أدت إلى تراجع **مصادر الهوية الأمريكية** الرئيسية وهي الإثنية البريطانية

والعرق الأبيض والدين المسيحي والثقافة الإنجليزية – البروتستانتيني، إذ ساعدت الهجرات الأوربية العديدة غير الإنجليزية كالألمان والإيطاليين وغيرهم إلى الولايات المتحدة على إضعاف أهمية الإثنية البريطانية في الهوية الأمريكية، وأضعفت دعاوى التعددية والعلمانية دور الثقافة المسيحية، كما أضعفت ثورات الحقوق المدنية دور العرق أو العنصر الأبيض كمصدر للهوية، وإن كان هنتينجتون يرى أن العنصرية مازالت قوية وحية وتمثل عامل تمييز أساسي داخل المجتمع الأمريكي خاصة على المستوى الاقتصادي والسياسي حيث يبرز نفوذ الأمريكيين البيض.

- سيناريوهات أربعة لمستقبل الهوية الأمريكية

يرى هنتينجتون أن التحديات السابقة يمكن أن تؤدي إلى واحدة من التبعات الأربعة التالية على الهوية الأمريكية في المستقبل:

السيناريو الأول : فقدان الهوية الأمريكية وتحول أمريكا إلى مجتمع متعدد الثقافات والأديان مع الحفاظ على القيم السياسية الأساسية، ويرى هنتينجتون أن هذا السيناريو يفضله كثير من الليبراليين الأمريكيين ولكنه سيناريو مثالي يصعب تحققه.

السيناريو الثاني : تحول أمريكا إلى بلد ثنائي الهوية "إنجليزي-أسباني" بفعل زيادة أعداد ونفوذ الهجرات اللاتينية الأمريكية .

السيناريو الثالث : ثورة الأمريكيين البيض لقمع الهويات الأخرى، ويرى هنتينجتون أن هذا السيناريو هو احتمال قائم ويدرس إمكانات وقوعه ودوافعه بالتفصيل خلال الفصل قبل الأخير من كتابه .

السيناريو الرابع : إعادة تأكيد الهوية الأمريكية من قبل الجميع والنظر لأمريكا كبلد مسيحي تعيش به أقليات أخرى **تتبع القيم الأنجلو-بروتستانتينية** والتراث الأوروبي والعقيدة السياسية الأمريكية كأساس لوحدة كافة الأمريكيين.

- مستقبل الهوية الأمريكية ودور الإسلام في تشكيلها:

في مقابل هذه التهديدات والسيناريوهات يطرح هنتينتجون رؤية بديلة لإعادة بناء الهوية الأمريكية، تقوم على استشراف بعض التغيرات الجذرية الإيجابية الطارئة على المجتمع الأمريكي في الفترة الأخيرة، والتي من شأن تأكيدها عودة الروح للهوية الوطنية

الأمريكية، ويعني هنتينجتون بهذه التغيرات تحولين أساسيين؛ أولهما عودة الأمريكيين للدين المسيحي وزيادة دور المسيحية في الحياة العامة الأمريكية، وثانيهما الدور الذي يمكن أن يلعبه الإسلام كعدو أساسي جديد لأمريكا.

فيما يتعلق بدور المسيحية يرصد هنتينجتون مظاهر الصحوة الدينية بالولايات المتحدة خاصة خلال عقد التسعينات، وهي صحوة سادت مختلف الطوائف الدينية الأمريكية وعلى رأسها الجماعات الإنجليكية والذين زادوا بنسبة ١٨ % خلال التسعينيات ونجحوا في بناء عدد كبير ومؤثر من المؤسسات السياسية، بل سعى بعض قادتهم مثل بات روبرتسون وجيري فالويل لخوض مجال العمل السياسي.

ويؤكد هنتينجتون على حقيقة أن المجتمع الأمريكي هو أكثر المجتمعات الأوربية تدينا مما يجعله أرضا خصبة لعودة الدين خاصة بعد أن ضاق الأمريكيون بشكل متزايد منذ الثمانينيات بالمشاكل الأخلاقية التي انتشرت في مجتمعهم مثل انتشار الإدمان والجنس والعنف. ويقول هنتينجتون أن هناك عودة عامة للدين في أمريكا انعكست على الروايات الأمريكية وظهرت في الشركات والمؤسسات الاقتصادية، كما أثرت على الحياة السياسية، مشيرا إلى الحضور الكبير للقضايا الدينية والمتدينين في إدارة الرئيس الأمريكي (الحالي) جورج دبليو بوش. ويبشر هنتينجتون بأن **العودة للمسيحية** – والتي تعد إحدى الركائز الأساسية للهوية الأمريكية – تمثل **عاملا هاما في دعم الهوية الأمريكية ونشرها خلال الفترة الراهنة.**

كما أن الصحوة الدينية – وفقا لتحليل هنتينجتون – تصب مباشرة في **الدور المساعد الذي يمكن أن يلعبه الدين على الساحة الدولية وخاصة في تعريف عدو أمريكا الجديد وهو الإسلام.** وهنا يرى هنتينجتون أن عداء بن لادن لأمريكا هو عداء ديني، وأن الأمريكيين لا يرون الإسلام على أنه عدو لهم ولكن "الإسلاميون المسلحون، المتدينون منهم والعلمانيون، يرون أمريكا وشعبها ودينها وحضارتها كأعداء للإسلام"، ونتيجة لذلك يرى هنتينجون أن "البديل الوحيد للأمريكيين هو أن ينظروا لهؤلاء الإسلاميين المسلحين بأسلوب متشابه. ثم يبدأ هنتينجتون في وصف نفوذ الإسلاميين المسلحين ويقول أنهم كونوا شبكة دولية لها خلايا عبر العالم، وأنهم يدخلون الانتخابات في بعض الدول ويسعون لتجنيد مسلمي الغرب ويتخذون المساجد كقواعد وغطاء لهم .كما يقول هنتينجتون أن

الإسلاميين المسلحين يختلفون عن السوفييت في أنه لا توجد دولة واحدة تضمنهم كما أنهم لا يسعون لتقديم بديل سياسي واقتصادي عالمي للغرب كما فعل السوفييت، وذلك لأن هدفهم الأساسي هو تدمير الغرب. ثم يبدأ هنتينجتون في توسيع تعريفه للعدو الإسلامي أكثر فأكثر فيقول أن المسلمين دخلوا في العقود الأخيرة حروبا طالت البروتستانت والكاثوليك ومسلمين آخرين وهندوس ويهود وبوذيين وصينيين، وأن المسلمين حاربوا في كوسوفا والبوسنة والشيشان وكشمير وفلسطين والفلبين، وأن مشاعر المسلمين السلبية تجاه أمريكا زادت في التسعينات، وأن الشعوب الإسلامية لم تتعاطف مع الأمريكيين بعد الحادي عشر من سبتمبر، وأن عداوة الشعوب الإسلامية لأمريكا عميقة وليست بسبب إسرائيل فهي مدفونة في الحقد على الثروة الأمريكية والسيطرة الأمريكية والعداء للثقافة الأمريكية في شقيها العلماني والديني.

وينهي هنتينجتون فكرته بتوقع دخول أمريكا حروب مع دول وجماعات مسلمة في السنوات القادمة مما يرشح الإسلام بشكل واضح للعب **دور العدو الأساسي والكبير الذي يوحد الأمريكيين ضده**.

هنا يجب أن نؤكد على خطورة ما ورد في الكتاب المشار إليه من أفكار لأن الكتاب يحول الإسلام من عدو تصاغ حوله علاقات أمريكا الخارجية - وهي الفكرة التي طرحها هنتينجتون في كتاب صدام الحضارات والتي قد تؤثر أو لا تؤثر على حياة المواطن الأمريكي العادي الذي قد لا يهتم كثيرا بالعلاقات الدولية - إلى عدو تصاغ حوله هوية المواطن الأمريكي العادي اليومية مما قد يرسخ بشكل غير مسبوق عداء المواطن الأمريكي للإسلام، والذي لا يعد - وفقا لرؤية هنتينجتون نفسه - **مصدرا أساسيا من مصادر تهديد الهوية الوطنية الأمريكية** .

٤- **الفكرة المركزية** هنا هي أنه يمكن **التمييز بين مراحل ثلاث رئيسية في تطور الحضارات انطلاقا من مدخل السنن: سنن الفطرة في الإنسان والمجتمع والحضارات، والسنن الكونية، والسنن التشريعية.**

معيار التمييز بين تلك المراحل هو العلاقة بين الحضارة/الدولة/السياسة من ناحية والدين/الأخلاق/ الثقافة من ناحية أخرى. ذلك أن المرحلة الأولى شهدت اندماجا وتكاملا بينهما- و هو الوضع الطبيعي والمنطقي الذي يتمشّى مع المنطق العام خلف

هذه المجموعات الثلاث من السنن، أما المرحلة الثانية فشهدت الانفصال بينهما – وهو وضع يمثل مرحلة الانحراف والشذوذ الفكري والعملي- أما المرحلة الثالثة فتتمثل في العودة إلى التكامل بين الدين والسياسة أو بين الحضارة/الدولة/السياسة من ناحية والدين/الأخلاق/الثقافة من ناحية أخرى .

أنّه مع الأخذ في الاعتبار "علاقة الدولة بالدين" أو "علاقة السياسة بالأخلاق" كمعيار لبحث وتحليل **مراحل تطوّر الفلسفة السياسية** ***Stages of Political Philosophy***، يمكن التمييز بين ثلاثة مراحل:(١) مرحلة التكامل أو الاندماج بين الدين والدولة أو السياسة والأخلاق، (٢) مرحلة الانفصال بينهما، (٣) مرحلة إعادة الاندماج أو التكامل بينهما.[٢١]

٤-أ- يؤكد التحليل السابق – بخصوص " دور الدين في تشكيل الهوية" كما يتضح من المراحل الثلاث لعلاقة الدولة بالدين " أو"علاقة السياسة بالأخلاق – التحليل الذي احتوت عليه صفحات كتاب أمريكي جديد بعنوان "**عودة الإله: كيف تعمل النهضة العالمية للدين على تغيير العالم**"، للمؤلفين جون ميكليثويت وأندريان وولدريدج، حيث يتحدث عن عودة قوية لدور الدين في المجتمعات المعاصرة. ويقول المؤلفان في كتابهما:[٢٢] إن "العلم الحديث كان من المفترض أن يقود الجميع إلى رفض الفكر العقائدي والتشكيك في كل ما يخالف العقل المادي، وتطور دور المرأة في المجتمع كان من شأنه إضعاف المؤسسات الدينية.. لكن بدا أن العلاقة عكسية". ويؤكدان أن ما يحدث يخالف كافة التوقعات؛ إذ جاءت الحداثة وبين طياتها أدوار جديدة وأكثر قوة للدين، و"إن كانت الولايات المتحدة تعد مثالا للحداثة والمدنية في العالم فهي تشهد تناميا ملحوظا في أعداد المتدينين". ذلك أن " العلم.. التكنولوجيا.. الديمقراطية.. العقل.. جميعها وسائل راهنت عليها توقعات كبار مفكري أوروبا، والغرب عامة، في انحسار دور الدين أو ربما انعدامه مستقبلا، لكن خلافا لهذه التوقعات أفسحت طفرة التطور العلمي والتكنولوجي المجال أمام دور أكثر قوة للدين في مجتمعات كانت تروج للإلحاد". [٢٣]

٤-ب-و يؤكد التحليل السابق أيضا – بخصوص " **دور الدين في تشكيل الهوية" كما يتضح من المراحل الثلاث لعلاقة الدولة بالدين** " أو"**علاقة السياسة بالأخلاق** التحليل الذي احتوت عليه صفحات كتاب جديد بعنوان "**المعركة من أجل الله.. الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**". ويعتبر كتاب قضية الإله هو الإصدار الخامس عشر

للكاتبة والمستشرقة كارين آرمسترونج والتي اشتهرت بلقب "الراهبة الهاربة"، باعتبارها راهبة كاثوليكية سابقة[٢٤] تمردت على حياة الرهبنة وخرجت من الدير مخلفة وراءها تجربة مريرة سجلتها في كتابها "عبر البوابة الضيقة" تصف فيها حالة التضييق والعزلة التي تعيشها الراهبات في الأديرة حتى أنهن في عام ١٩٦٦ لم يعرفن بانتهاء أزمة الصواريخ الكوبية إلا بعد مضي عدة أسابيع على انتهائها. حيث لم يكن يسمح لهن بالاتصال بالعالم الخارجي أو حتى الاستفسار عنه، وتصدر كتابها مبيعات عام ١٩٨٢، ولكنها اكتسبت أيضا عداوة كثير من البريطانيين الكاثوليك الذين انتقدوا صراحتها الشديدة. وانتقلت كارين من حياة الرهبنة إلى ما أسمته بحرية الإيمان، حيث تمضي أغلب أوقاتها بين رفوف الكتب، معتبرة أن القراءة تمدها بالروحانيات وتجعلها مفعمة بالإيمان، وترى أنه لابد للإنسان أن يتزود بالزاد الروحي من الأديان السماوية جميعها كمظهر من مظاهر العولمة.

وتعد كارين من أكثر المستشرقين الغربيين موضوعية، حيث قامت بدحض فرية انتشار الإسلام بحد السيف والتي تم الترويج لها أثناء الحروب الصليبية وكتبت "الإسلام.. تاريخ مختصر"، كما عكفت على دراسة أصول الأديان الثلاثة فكتبت العديد من الكتب من بينها "**تاريخ الله .. ٤٠٠٠ عام من البحث في اليهودية والمسيحية والإسلام**"، "**المعركة من أجل الله.. الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**"، "**التحول الكبير.. نشأة تقاليدنا الدينية**"، وتتصدر معظم مؤلفاتها المثيرة للجدل مبيعات الكتب في إنجلترا.

إن تنامي شعبية كتب بعض الملحدين الغربيين من أمثال ريتشارد داوكنز، وكريستوفر هيتشينز، وسام هاريس، وغيرهم، يُظهر حقيقة أنه على الرغم من **النهضة الدينية التي تسري حاليا في أنحاء كثيرة من العالم**، وعلى الرغم من التقدم العلمي، فإن ثمة ارتباكا وتشككا واسع النطاق حول طبيعة الحقيقة الدينية، ووجود الله، وهذا ما دفع بالمستشرقة الأيرلندية كارين آرمسترونج لتأليف كتابها "**القضية من أجل الله.. ماذا يعني الدين في الحقيقة؟**". صدر الكتاب في شهر يوليو ٢٠٠٩ عن دار "بودلي" للنشر بالمملكة المتحدة والكتاب من القطع المتوسط في ٣٨٤ صفحة، وجاء عنوان الكتاب وما يحمله من

عنوان فرعي في شكل مثير للجدل، فمن الواضح أن غرض الكتاب الأساسي هو الرد علي موجات الإلحاد العدوانية التي يطلقها أمثال داوكينز و هيتشنز.

"بين الأصولية والإلحاد وعملية التأصيل لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية"

يبحث الكتاب في نشأة الأديان السماوية وكيفية تطورها حتي فرضت نفسها في الوقت الحاضر، ويستعرض النصف الأول من الكتاب **حقبة ما قبل العصر الحديث** متناولا أصل الكتاب المقدس والنشأة المبكرة للديانة المسيحية مرورا باستعراض **مرحلة الحروب الصليبية** التي وصفتها آرمسترونج بوصمة عار لا يمكن محوها.أما الجزء الثاني من الكتاب فيأخذ بأيدينا **عبر العصور الحديث** بدءا من عصر النهضة مرورا بنشوء ما يسمي بموجة الإلحاد الحديثة وموجات التنصير ونقد النظرية الداروينية.ويتعرض الكتاب لمناقشة أفكار الملحدين الجدد بزعامة ريتشارد دواكينز وهو عالم بيولوجيا جزئية وفيلسوف أديان بريطاني وقائد حملة الإلحاد المعاصر العلنية، والذي يعرف نفسه على أنه "ملحد – إنساني – علماني – متشكك" وهو معروف بأفكاره الإلحادية وتأييده لنظرية النشوء والارتقاء لداروين، ومن أبرز منتقدي نظرية الخلق، وكتب داوكينز كتبا عديدة في الإلحاد من بينها "وهم الإله"؛ لذا فقد اعتبر الكثير كتاب آرمسترونج بمثابة صفعة موجهة لداوكينز وأمثاله من الملاحدة الجدد الذين ينكرون وجود الله. وترى كارين أن كلا من المسيحيين الأصوليين والملحدين لديهم فكرة عن "الله"، والتي تشير إلى قوة عظيمة فوق مستوى إدراك البشر، ولكن الفارق الوحيد بين الأصولي والملحد هو أن الأول يؤكد وجود الله، والثاني ينكر ذلك، ولكنهما يشتركان في أنهما يبحثان عن الدين في المكان الخاطئ. فتقول كارين إنه في حين أن بعضنا يؤمن بوجود "الله" أو "إله" فإن البعض يعتبر ذلك من قبيل الخرافة، لذا تأتي مناقشتها لهذه القضية –والتي تأخرت كثيرا على حد قولها، لتجيب عن سؤال: هل المؤمنون أناس باحثون عن النور الإلهي أم هم حمقى يتخبطون في الظلام؟.

٥- وعموما، فإنه بخصوص – **عملية التأصيل لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية**– الفكر السياسي الإسلامي في فروع العلوم السياسية[٢٥] عموما والتأصيل **لإطار النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية** يمكن التمييز بين مراحل ثلاث[٢٦]:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة فكر "**الفتوحات الإسلامية**" والاتساع والتمدد في الدولة الإسلامية، وهو ما يتضح من خلال متابعة موضع آخر.(٢٧)

المرحلة الثانية: وهي مرحلة فكر "**العدوان الخارجي**" على الأمة الإسلامية، حيث الغزو الفكري ولذلك تميز الفكر الإسلامي في هذه المرحلة بالانحسار واتسم "بالنزعة الدفاعية"، وبرز الفكر السياسي الانعزالي من قبل بعض الجماعات الإسلامية من ناحية، وهيمنة الفكر السياسي الانهزامي "المستورد " من ناحية أخرى، وهو ما يتضح من خلال متابعة موضع آخر.

المرحلة الثالثة: مرحلة فكر "**الصحوة الإسلامية**" أو "صحوة المسلمين" حيث الاتجاه السائد هو السعي نحو البعث الإسلامي. ويميز الفكر/الاتجاه السياسي الإسلامي لهذه المرحلة الحركة في اتجاهين:

الاتجاه الأول: "**نقد**" الفكر السياسي المنهزم والأفكار السياسية التي أفرزتها المجتمعات الغربية من خلال مناهج التفكير والتعبير ذات المناهج البشرية .

الاتجاه الثاني: السعي نحو **تأصيل** الفقه السياسي الذي يناسب الأوضاع المجتمعية السائدة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، وذلك من خلال منهج التفكير الإسلامي(28).

هنا نلاحظ أن الفكر السياسي في المرحلة الثانية يتميز: "بالمجاملة" و"التردد"، و"الاعتذار"، بينما الفكر السياسي في المرحلة الثالثة يتميز "بالمجاهرة" و "التحدي" و"الاعتزاز"،[٢٩] وهو ما يعكس: طبيعة الظروف المجتمعية (الداخلية والخارجية) السائدة من ناحية، وطبيعة المشكلات والقضايا المطروحة من ناحية ثانية، والقدرات/الخبرات الذاتية للمفكرين/الجماعات التي أفرزت فكرا سياسياً بصدد هذه المشكلات والقضايا في تلك الظروف من ناحية ثالثة(30). وهو ما يتضح من خلال متابعة موضع آخر.

٦- **التمييز بين خمس مراحل في إطار النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية والتمييز بين ثلاثة مراحل من خلال معيار الفعالية والإنجاز الحضاري: عملية التأصيل لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية**

وفي ضوء تلك العلاقة يمكن **التمييز بين خمس مقومات للنظرية السياسية الإسلامية** (الشريعة أو القانون الكوني، الأمة المكلفة بحمل أمانة تطبيق هذا القانون، الدولة باعتبارها أداة تطبيقه، الشورى باعتبارها إحدى آليات صنع القرار في تطبيقه، والجهاد باعتباره إحدى آليات إدارة السلام الكوني) والتمييز بين **خمس مراحل من زاوية العلاقة بين الدولة والمجتمع/الأمة** أو **التمييز بين خمس مراحل في إطار النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية** (مرحلة النبوة، مرحلة الخلافة الراشدة، مرحلة الملك العضود، مرحلة الملك الجبري، مرحلة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة)، وكذلك **التمييز بين ثلاث مراحل**[٣١] **من خلال معيار الفعالية والإنجاز الحضاري** – أخذاً في الاعتبار المقومات الخمس والمراحل الخمس السابقة – (مرحلة العالمية الإسلامية الأولى، مرحلة السقوط الحضاري، ومرحلة العالمية الإسلامية الثانية).

٧- **الدراسات المستقبلية وإدارة الأزمات الكونية: رؤية استراتيجية مستقبلية**: دراسة مقارنة بين **رؤية صامويل هنتينجتون و ورؤية الدكتور حامد ربيع ورؤية الدكتور الشيخ يوسف عبد الله القرضاوي: عملية التأصيل لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية**

هنا يمكن تناول الدراسات المستقبلية وإدارة الأزمات الكونية: رؤية استراتيجية مستقبلية: دراسة مقارنة: بين الرؤية المستقبلية **لصامويل هنتينجتون** (للعلاقات بين"المشروع الحضاري المصري العربي الإسلامي" و"المشروع الحضاري الغربي: الصهيوني الاستعماري) **ورؤية الدكتور حامد ربيع** (بخصوص حقيقة الثورة الإسلامية المعاصرة وعلمانية الدولة والحقيقة الدينية في المجتمع المعاصر: الدعوة إلى النظام الإسلامي الجديد) **ورؤية الدكتور الشيخ يوسف عبد الله القرضاوي** (المبشرات بانتصار الإسلام: الدعوة إلى النظام الإسلامي الجديد).

٨-الدراسات المستقبلية وإدارة الأزمات الكونية: المبشرات بانتصار الإسلام: محاور عملية التأصيل لدور البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

وهو موضوع يتصل بأنماط العلاقات بين المشروعات الحضارية ويحتاج إلى تفصيل ونكتفي هنا بمجرد الإشارة إلى موضع محتويات دراسة متخصصة في الدراسات الاستراتيجية الحضارية والمستقبلية.[٣٢]

هوامش الدراسة

[1] انظر: د. عبد الخبير محمود عطا، "البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية.. دراسة في تطور الحقل" في: د. أماني صالح و د. عبد الخبير محمود عطا،"**العلاقات الدولية.. البعد الديني والحضاري**" في إطار سلسلة مشروع " التأصيل النظري للدراسات الحضارية"، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ، تحرير أ.د. منى أبو الفضل و أ.د. نادية محمود مصطفى (دمشق : دار الفكر)

[2] رؤية فوكوياما من " نهاية التاريخ" إلى " بناء الدول" تذكر بأن فشل الدول لم يبدأ فقط بسبب" الإرهاب ورعايته" وإنما سبقه حين تدخلت واشنطن في الصومال من خلال التدخل الإنساني تحت اسم عملية الأمل، مذكرا أن **فشل الدول الطرفية البعيدة النائية** مهدد للأمن العالمي. ظهر ذلك في أفغانستان وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول، مناقضا بالتالي المؤرخ الأميركي بول كندي في كتابه **الدول المحورية**، إذ أن الدول الطرفية مثل أفغانستان والصومال وغيرهما أصبحتا أكثر أهمية من كثير من الدول العالمية في ظل تنامي ظاهرة ما يعرف بـــ " **اللاعبين غير الحكوميين**".

ويتطرق فرانسيس فوكوياما في كتابه إلى فشل الدول وعدم بناء مؤسساتها بشكل فاعل ويرى بأنه يعود إما إلى **المشروعية الشعبية** وقناعة الشعب بما إذا كانت هذه الحكومات تمثلهم أم لا، بالإضافة إلى قدرة الحكومات على إدارة الدولة وتقديم الخدمات العامة الرئيسية لشعبها. وهنا يتطرق فوكوياما إلى قضية بالغة الحساسية وهي أن **منظمات المجتمع المدني** في البداية كان مرحب بها من قبل العالم الغربي على أساس أنها **ستضعف ديكتاتورية وسلطة الدولة وبالتالي ستتعزز المشاركة الشعبية لتضعف قبضة الدول البوليسية**، لكن ذلك تراجع وانهار تحت مطرقة أحداث الحادي عشر من أيلول ليتم الدفع **بتعزيز قبضة الدولة وإيثار الآني على البعيد**، **وتفضيل مصالح الأمن بمفهومه الضيق على مفهوم الأمن الأشمل**.

ويدعو فرانسيس فوكوياما إلى التركيز على بناء الدول من حيث الجانب الصحي والتعليمي والبنكي وإصلاح الشرطة والأجهزة الأخرى، وأن أفضل الحلول هو **ترقية الحل الوطني** وليس فرض حلول من الخارج التي أثبتت فشلها فاستنبات حلول في بيئة مغايرة ستكون عواقبه كارثية ووخيمة، فما يصلح في بلد بالتأكيد لن يصلح في أخرى.

يرى فرانسيس فوكوياما، إن كان ما يتردد عن مخاطر وقوع سلاح نووي بأيدي إرهابيين صحيحا!!! فإن مبدأ الضربات الوقائية والاستباقية الذي دشنته أميركا أثار فوضى واضطرابا كبيرين في العالم.. ويخلص إلى إظهار التباين في الرؤيتين الأميركية والأوربية في تسيير شؤون العالم فينقل عن كاغان قوله أن الأميركيين يعتقدون أن العالم لا يزال تقليديا ولا بد من التعاطي معه بشكل تقليدي من خلال الحرب والقوة وهو ما فعلوه مع القاعدة والعراق، بينما الأوربيون يرون أن العالم وصل إلى مرحلة يمكن التعاطي معه فيها من خلال الدبلوماسية والتدرج والاتفاقيات وإدماج الآخر وليس بالوسائل التقليدية القديمة .

[3] John Judis, "*The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy* "
The Carnegie Endowment for International Peace, Policy Brief # 37, March 2005

[5] – يمكن أن نذكر نماذج من رسائل الماجستير و الدكتوراه التي تم تسجيلها في قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية–جامعة القاهرة:

-الطالب/ سليم محمد موسى الزعنون بدرجة الدكتوراه في العلوم السياسية في موضوع بعنوان:"سياسة الاتحاد الأوربي تجاه الحركات الإسلامية في المنطقة العربية: دراسة حالة حركة المقاومة الإسلامية حماس ٢٠٠١–٢٠٠٧" ،إشراف أ.د.نورهان الشيخ ود.سعاد محمد.

- الطالب/ عصام عبد الشافي بدرجة الدكتوراه في العلوم السياسية في موضوع بعنوان: "دور الدين في العلاقات الأمريكية السعودية"، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى.

- الطالبة/نهى عبد الله حسين السدمي بدرجة الدكتوراه في العلوم السياسية في موضوع بعنوان: "الإسلام السياسي في الشرق الأوسط و جنوب شرق آسيا: دراسة مقارنة لبعض الحالات"، تحت إشراف أ.د.جابر عوض.

- الطالبة/ نزيهة أحمد عريف التركي بدرجة الدكتوراه في العلوم السياسية في موضوع بعنوان:"البعد الديني في السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط ٢٠٠١–٢٠٠٨" ، تحت إشراف أ.د.محمد كمال.

- الطالب/ إبراهيم فلاح الخصيلات في موضوع بعنوان: "دور اليمين المحافظ الجديد في صنع السياسة الأمريكية تجاه السودان"، تحت إشراف أ.د.أحمد ثابت و أ.د. أماني مسعود.

- الطالبة/ نهلة حسن فؤاد عباس حلمي بدرجة الدكتوراه في العلوم السياسية في موضوع بعنوان: "أثر الدين على السياسات الأمريكية و الإيرانية تجاه الشرق الأوسط ٢٠٠١-٢٠٠٩"، إشراف أ.د.مصطفى علوي وأ.د.محمد كمال.
- الطالبة/ سمر إبراهيم محمد إبراهيم بدرجة الدكتوراه في العلوم السياسية في موضوع بعنوان: "السياسة الأمريكية تجاه أزمة دار فور ٢٠٠٠-٢٠٠٨"، تحت إشراف أ.د.عبد الملك عودة و أ.د. إجلال رأفت.

[6] أهم فروع العلوم السياسية تنقسم إلى أربعة فروع أساسية هي :

١-النظرية السياسية وتشمل: النظرية السياسية والفكر السياسي .

٢-النظم السياسية وتشمل: الدستور والحكومة المركزية والحكومات الإقليمية والمحلية والإدارة العامة ، النظم السياسية المقارنة .

٣-الأحزاب والجماعات والرأي العام وتشمل : الأحزاب السياسية وجماعات المصالح / الضغط والهيئات والرأي العام .

٤-العلاقات الدولية وتشمل : السياسة الدولية والتنظيم الدولي والقانون الدولي العام .

[7] انظر: د.عبد الخبير محمود عطا محروس، "تدريس العلوم السياسية من منظور التكامل المنهجي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية (معارف الوحي) تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا كحالة للدراسة:"، المؤتمر العلمي السنوي لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية– جامعة القاهرة بعنوان: "نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية: دروس مستفادة"، الإسكندرية: ١٦– ١٨ مايو٢٠٠١م. دراسة منشورة في: أ.د.مصطفى منجود (منسق-محرر) "نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية: دروس مستفادة"،أعمال المؤتمر العلمي السنوي لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية– جامعة القاهرة، سلسلة المؤتمرات العلمية (٢)ص١٧١-٢٠٧.

[8] انظر: د.عبد الخبير محمود عطا محروس،" تدريس العلوم السياسية من منظور التكامل المنهجي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية (معارف الوحي) تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا كحالة للدراسة: المؤتمر العلمي السنوي لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية– جامعة القاهرة بعنوان: "نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية: دروس مستفادة"،الإسكندرية: ١٦– ١٨ مايو٢٠٠١م. دراسة منشورة في: أ.د.مصطفى منجود (منسق – محرر) **"نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية:دروس مستفادة"، أعمال المؤتمر العلمي**

السنوي لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد و العلوم السياسية- جامعة القاهرة. سلسلة المؤتمرات العلمية(٢)ص١٧١-٢٠٧.

[9]- راجع المجلة العربية للعلوم الإنسانية: (يصدرها مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت).

[10]-انظر أ.د. حامد ربيع (تحقيق و تعليق و ترجمة)، **سلوك المالك في تدبير الممالك** لشهاب الدين بن أحمد بن محمد بن الربيع - ألفه للخليفة المعتصم بالله العباس (القاهرة: دار الشعب،١٩٨٠).ج١ ص١-٢١٧ - ج ص٢١٧-٤٥٤ .

[11]- أنظر: د.ودودة بدران، "دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام" كما ورد في د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، **العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وخبرة التاريخ الإسلامي**، أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام المجلد الأول (القاهرة :مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠) ص٧٠ - ٧٤ .

[12]- د.حامد ربيع، **الإسلام والقوى الدولية: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين** (القاهرة: دار الموقف العربي،١٩٨١) ص٢٩، ص٣٤، ص ٥٥.

[13] انظر: **منتدى دبي.. تباين الرؤى حول عرب ٢٠٢٠**

تراوحت رؤى وتوقعات المشاركين من المسئولين العرب والأجانب بـ"**المنتدى العربي الإستراتيجي**" -الذي افتتح أعماله مساء الاثنين ١٣-١٢-٢٠٠٤ تحت شعار "**العالم العربي في ٢٠٢٠**"، والذي انعقد لمدة ٣ أيام في دبي - بين التفاؤل والتشاؤم بشأن ما سيكون عليه العالم العربي في عام ٢٠٢٠.

ففي حين أبدى البعض تفاؤلا بأن تصبح **قوى الإسلام السياسي** "أكثر واقعية" بينما تشهد "المجموعات الإرهابية" انحسارًا بحلول عام ٢٠٢٠، بدا التشاؤم في حديث آخرين بشأن "مزيد من التشرذم بسبب بقاء الصراعات بالمنطقة".

وفي كلمته أمام المنتدى توقع تركي الفيصل السفير السعودي بلندن أنه بحلول عام ٢٠٢٠ ستصبح قوى الإسلام السياسي "أكثر واقعية، وقبولا لمفهوم التعددية وتداول السلطة"، مشيرًا إلى أن "رقعة المشاركة السياسية ستتوسع لتضم القوى المتدينة المعتدلة". وأضاف الفيصل أن هذه القوى "**ستقر باستحالة قيام الدولة الإسلامية الخالصة الممهدة لعودة الخلافة...**". وتوقع السفير السعودي في السياق ذاته أن "تنحسر المجموعات الإرهابية التي تستخدم الدين مطية لها بسبب

فشلها في جلب أنصار جدد والرفض الشعبي لها".وأشار إلى من وصفها بـــ"قوى رافضة للتطور" في المملكة، غير أنه أكد أنها "سترضخ" في النهاية للأغلبية.

– سيناريوهان..

من جهته تحدث الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون عن سيناريوهين محتملين لمستقبل العالم العربي في العقدين القادمين: وقال كلينتون: (١) إن السيناريو السلبي يتمثل في إمكانية استمرار الصراع العربي الإسرائيلي مع غياب دولة فلسطينية مستقلة وركود اقتصادي يترافق مع محاولات بعض دول المنطقة الحصول على أسلحة الدمار الشامل، وتبني البعض الآخر لما وصفه بالتطرف الإسلامي؛ "مما سيؤدي إلى عرقلة تطوير وتنمية المنطقة". (٢) أما السيناريو الإيجابي الذي ذكره كلينتون "فيتمثل في إنهاء الصراع العربي الإسرائيلي وإقامة دولة فلسطينية مستقلة، والتعاون في مكافحة الإرهاب، وتوفير منطقة تجارة حرة وعالم عربي يكون قريبًا من الشرق والغرب". ودعا كلينتون الرئيس الأمريكي جورج بوش إلى المزيد من التدخل، خلال ولايته الثانية؛ للبحث عن تسوية للنزاع الفلسطيني الإسرائيلي.

-http://www.islamonline.net/Arabic/news/2004-12/14/article03.shtml

[14]-د.حامد ربيع، **الإسلام والقوى الدولية:نحو ثورة القرن الواحد والعشرين** (القاهرة: دار الموقف العربي،١٩٨١)ص٢٩.

[15] Samuel Huntington, **Clash of civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon & Schouster, 1996.367 pages.

Samuel P.Huntington is Albert J. Weather head III University Professor at Harvard University, where he is also director of the John M. Olin Institute for Strategic Studies and chairman of the Harvard Academy for International and Area Studies. He was the director of security planning for the National Security Council in the Carter Administration, founder and co-editor of ***Foreign Affairs,*** and president of the American Political Science Association. He is the author of many books and scholarly articles].

[16] [The world's major religions - Western Christianity, Orthodoxy, Hinduism, Buddhism, Islam, Confucianism, Taoism, and Judaism - also share key values in common. If humans are ever to develop a universal

civilization, it will emerge gradually through the exploration and expansion of these commonalties.]

Source :Samuel Huntington, ***Clash of civilizations and the Remaking of World Order***. New York: Simon & Schouster, 1996 . Chapter 12 , p.320.

[The causes of the renewed conflict between Islam and the West thus lie in fundamental questions of power and culture. *Kto?(Who?) Kovo?(Whom?)* Who is to rule? Who is to be ruled? The central issue of politics defined by Lenin is the root of the contest between Islam and the West. There is, however, the additional conflict, which Lenin would have considered meaningless, between two different versions of **what is right** and **what is wrong** and, as a consequence, **who is right** and **who is wrong**. So long as Islam remains Islam **(which it will)** and the West remains the West **(which is more dubious)**, this fundamental conflict between two great civilizations and ways of life will continue to define their relations in the future even as it has defined them for the past fourteen centuries.]

Source :Samuel Huntington, ***Clash of civilizations and the Remaking of World Order***. New York: Simon & Schouster, 1996 . Chapter 9 , p.212

[17] [The causes of the renewed conflict between Islam and the West thus lie in fundamental questions of power and culture. *Kto?(Who?) Kovo?(Whom?)* Who is to rule? Who is to be ruled? The central issue of politics defined by Lenin is the root of the contest between Islam and the West. There is, however, the additional conflict, which Lenin would have considered meaningless, between two different versions of **what is right** and **what is wrong** and, as a consequence, **who is right** and **who is wrong**. So long as Islam remains Islam **(which it will)** and the West remains the West **(which is more dubious)**, this fundamental conflict between two great civilizations and ways of life will continue to define their relations in the future even as it has defined them for the past fourteen centuries.]

Source :Samuel Huntington, ***Clash of civilizations and the Remaking of World Order***. New York: Simon & Schouster, 1996 . Chapter 9 , p.212

[18] راجع كتابه الجديد "من نحن؟..... تحديات الهوية الوطنية الأمريكية" الصادر في مايو ٢٠٠٤ بالولايات المتحدة.

[19] http://www.egyptsons.com/misr/thread18382.html

مصر Egypt > ::القاعات العامة:: > قاعة القضايا السياسية

[20] انظر : هشام كمال عبد الحميد، الحادي عشر من سبتمبر صناعة أمريكية : الخطوة الأولى نحو تغير خريطة العالم و تنفيذ المشروع الأمريكي للقرن الجديد (القاهرة – دمشق : دار الكتاب العربي)

[21] - Abd Al-Khabeer Mahmoud Ata. (1999), ***Western and Muslim political thinkers: Visions and Missions***; Projects for societal & civilizational reform, Studies in Political Thought and Political Theory, 1419A.H. /1999 C.E, 358 pages / English.[A textbook For:Course Code: PSCI 2110:Course Title:Political Thought I].

[22] **عودة الإله: كيف تعمل النهضة العالمية للدين على تغيير العالم**"، للمؤلفين جون ميكليثويث وأندريان وولدريدج.

[23] راجع : مصطفى كامل، كتاب أمريكي: الدين يعود بقوة في مجتمعات الإلحاد على شبكة الإنترنت

[24] المستشرقة الأيرلندية كارين آرمسترونج "**القضية من أجل الله.. ماذا يعني الدين في الحقيقة؟**"، دار "بودلي" للنشر بالمملكة المتحدة والكتاب من القطع المتوسط

[25] و تشمل أربعة مسارات :١-النظرية السياسية وتشمل : النظرية السياسية والفكر السياسي.
٢-النظم السياسية وتشمل : الدستور والحكومة المركزية والحكومات الإقليمية والمحلية والإدارة العامة ، النظم السياسية المقارنة.
٣-الأحزاب والجماعات والرأى العام وتشمل : الأحزاب السياسية وجماعات المصالح / الضغط والهيئات والرأي العام. ٤_العلاقات الدولية وتشمل : السياسة الدولية والتنظيم الدولي والقانون الدولي العام.

[26] Prof. Dr. Abd Al-Khabeer Maḥmoud Ata(1996), Islamic Theory of International Relations: Foundations, Practices and Future, Toward a Just and Peaceful World Order, Vision & Mission: What? Why? How? Series of Islamic Strategic and Futuristic Studies, Part 1&2, 1419A.H. /1999 C.E, 310

pages/ English. [A textbook For: Course Code: PSCI 2125: Course Title: Islamic Theory of International Relations I].

[27] See:Prof. Dr. Abd El-Khabeer Mahmoud Atta Ahmad (1999), ***Western and Muslim political thinkers: Visions and Missions; Projects for societal & civilizational reform***, Studies in Political Thought and Political Theory, 1419A.H. /1999 C.E, 358 pages / English. [A textbook For: Course Code: PSCI 2110:Course Title: *Political Thought I*].**Part Three: Muslim Political Thinkers(289-358),Chapter Six:** Al-Mawardi's exposition of the Islamic political system (292-305),**Chapter Seven:** Al-Ghazali's reformulation of Islamic Theory of State(306-318), *Chapter Eight*: ***Ibn Taimiyya and the exercise of authority: Al-Siyasa al-Shar'iyya(319-341)***,*Chapter Nine*: ***Ibn Khaldun's theory of state: the concept of imara and asabiyya'(342-358***

[28] See:Prof.Dr. Abd El-Khabeer Mahmoud Atta Ahmad(2000), ***Contemporary Muslim political thinkers: Visions and missions; Projects for societal & civilizational reform:*** Integration and Islamization vs.Zionization and Secularization; Studies in Political Thought and Political Theory, 600 pages/ English. [A textbook For: Course Code: PSCI 4010, Course Title: *Contemporary Islamic Political Thought*].

[29] See Prof. Dr. ***Abd Al-Khabeer Mahmoud Ata***. (2000), ***Contemporary Muslim political thinkers: Visions and missions; Projects for societal & civilizational reform:*** Integration and Islamization vs. Zionization and Secularization; Studies in Political Thought and Political Theory, 600 pages/ English. [A textbook For: Course Code: PSCI 4010, Course Title: *Contemporary Islamic Political Thought*].

[30]See; Samuel Huntington, ***Clash of civilizations and the Remaking of World Order***. New York: Simon & Schouster, 1996 . Chapter 9 , p.212

[The causes of the renewed conflict between Islam and the West thus lie in fundamental questions of power and culture. *Kto?(Who?) Kovo?(Whom?)* Who is to rule? Who is to be ruled? The central issue of politics defined by

Lenin is the root of the contest between Islam and the West. There is, however, the additional conflict, which Lenin would have considered meaningless, between two different versions of **what is right** and **what is wrong** and, as a consequence, **who is right** and **who is wrong**. So long as Islam remains Islam **(which it will)** and the West remains the West **(which is more dubious)**, this fundamental conflict between two great civilizations and ways of life will continue to define their relations in the future even as it has defined them for the past fourteen centuries.]

[31] المبشرات بانتصار الإسلام: إدارة الأزمات الكونية :رؤية استراتيجية مستقبلية

١- مرحلة الاتحاد بين الدولة و الأمة أو قوة الدولة وقوة الدعوة، اتحاد القرآن والسلطان.

٢- مرحلة الانفصال بين الدولة والأمة أو الدولة والدعوة، أو الانفصال بين القرآن والسلطان.

٣- مرحلة العودة إلى التكامل-الاتحاد بين الدولة والأمة أو قوة الدولة وقوة الدعوة، اتحاد القرآن والسلطان.

[32] -Abd Al Khabeer Mahmoud Ata (Prof. Dr.), Ethics and Politics; Studies in Political Theory: Normative and Empirical; ***Islamic and Western Political Thinkers' Visions and Missions: From Socrates to Samuel Huntington; Roads of Divergence and Convergence, Politics of Integration vs. Politics of Disintegration***, Four parts (Two volumes) Volume One (Part 1 & Part 2) *Studies in Political Thought and Political Theory (Study No. 14) PSCI 3610 Ethics and Politics*, 1421 A.H./2000 C.E.

التعقيب

أ.د. بهجت قرني*

أنا أريد أن أبدأ بشكر قسم العلوم السياسية وأحييه فرغم التشتت الموجود فى المجتمع المصرى عامة إلا أن هناك تقليدا ما زال يحافظ عليه، وذلك تحدي كبير بالفعل، وأحيي الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى خاصة، لأن المنظور الثقافى مرتبط بها إلى حد كبير منذ سنوات –سواء عن طريق أمتى فى العالم أو عن طريق المشروع الكبير (العلاقات الدولية فى الإسلام) ١٢ جزء أو عن طريق الإصدار الموسوعي الأمة فى قرن، فأعتقد أنها تمثل ما نسميه (Role model) فهي قدوة ونموذج للشباب.

فالقسم وأساتذته لهم تحية كبيرة جداً، خاصة أ.د. نازلي معوض، رئيسة هذه الجلسة.

أنا أشعر بعجز بالنسبة للمشروع الذى قدمه د.عبد الخبير، فلقد قدم مشروعا غزيرا ودسما يحتاج إلى مناقشة شهور.

لكن اسمحوا لي أن أبدأ من المستوى المعرفي والمنهاجي، فهناك من حيث المبدأ اتفاق كبير جداً على الأسس المعرفية والمنهاجية التي طرحها أ.د. عبد الخبير عطا. فلقد تطرق إلى موضوعات هامة، تعتبر أساسيات، لكن التأكيد عليها هام. أولاً، أهمية المستوى المعرفى (Epistemological) وهو أساس فى أى تفكير فى أى حقل كان، يليه المستوى التنظيرى أو النظرية نفسها، والتى تقدم نوعا من الإطار لتقديم المفاهيم الأساسية وتطبيق هذا المشروع المعرفي ثم المستوى الثالث وهو المنهجى، والذى هو باختصار شديد كيف يصل الإنسان من أ إلى ب. إن أ. د. عبد الخبير عطا يقدم لنا خبرة سنوات طويلة ونتفق معه إلى حد كبير في أن الأسس المعرفية والمنهاجية هي نقطة الانطلاق المثلى التي نبدأ من عندها. لكن قد نختلف معه حول العلاقة بين الواقع والنظرية. فالتنظير يصاب بجمود فى بعض الأحيان، وحتى يتطور طبقاً للواقع يكون قد حدث تغير فى الواقع. إذا بدلاً من أن أقول أن الواقع يسبق التنظير، وهذا ما يقوله الـEmpiricists، فإنني أقول نحن لا نذهب لأى مجال بحثي وعقلنا خال من التنظير.

---

* أ.د. بهجت قرني، أستاذ العلاقات الدولية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة

أنا تحدثت في كتاباتي من قبل عن أن الإسلام هو جزء من الأحداث، جزء من الــGeopolitics الجغرافيا الاستراتيجية السياسية الدولية، وبعض زملائي يتحدثون عن أهمية موارد العالم الاسلامي بالنسبة للعالم، وغيرها من الأبعاد التي تكسب الإسلام أهمية في العلاقات الدولية، كل هذا وارد. لكن ما نتحدث عنه اليوم هو علم العلاقات الدولية، فإذا استطعنا القول بأن هناك منطقة تم إهمالها، فإن ذلك يؤثر بالضرورة على علمية العلم. فلو تم إهمال جزء هام فى حقل أكاديمي معين، فإن ذلك الحقل الأكاديمى إما متحيز أو قاصر، و"قاصر" لها هنا معنيان؛ إما جزئي أو متحيز.

فما الإسهام الذي يقدمه الإسلام على المستوى العلمي؟ هو يقدم إسهاما فيما يخص مسألتين. المسألة الأولى، هي أنه يقدم طرحا بديلا للطرح الواقعي الذى يحلل العلاقات الدولية بقصر التحليل على الدولة القومية State Centrism، وهو يفتح لنا مجالا - اكتشفه بعض الأمريكان فى السبعينيات- بما يحمله من بعد أموي (من الأمة)، فالإسلام قوى جداً فى تلك الناحية، ويستطيع أن يسهم ويساعد فى النظرية الدولية فى هذا المجال. المسألة الثانية، هي التى تكلم عنها د.عبد الخبير وهى الأساس فى الـ Paradigm Shift ، وهى أن معظم العلاقات الدولية تقوم على الأسلوب الوضعي Positivist. بعض الطلبة عندى فى الجامعة الأمريكية تقدموا لدراسات الدكتوراة فى الخارج، فوجدوا أن ٩٠% من الجامعات الأمريكية الآن -وتتبعها الجامعات الأوروبية- تشترط أن يكون الطالب على معرفة بالأساليب الرياضية والإحصائية. وذلك فى الواقع جزء من التحيز **للأسلوب الرقمي والأسلوب الكمي** فى دراسة العلاقات الدولية. أنا أقول أن هناك أسلوبا آخر تكلم عنه علماء الأنثروبولوجيا أسموه **الأسلوب التفسيري** بعد رصد الظاهرة. ففي تحليل الظاهرة لا نستطيع الاقتصار على الأساليب الكمية، والتى هى مهمة أثناء عملية الرصد، لكن نحتاج إلى الأسلوب التفسيري، وهنا تدخل القيم والمعتقدات والنواحي الفلسفية.

خلاصة هذه الجزئية هي أننا يمكننا القول: "نحن نستطيع مساعدة نظرية العلاقات الدولية. فالأسلوب الخاص بنا -سواء من ناحية المنظور الثقافي أو المنظور الديني- يسهم فى هذه النظرية التي لديكم فيها مشاكل، إذا فلصالحكم أن تأخذوا مشروعنا فى الحسبان، لأنه يرتبط برقي العلم الذى نعمل جميعاً لأجله".

ولقد كنت سعيدا بأن رأيت فى ورقة د.عبد الخبير عددا من رسائل الدراسات العليا التي تحاول تطبيق هذا المنظور والتقدم فيه.

ولكن، كيف يمكن أن نتجادل مع نظرية العلاقات الدولية، فهذا هو الأساس. وما الإسهام الذى يستطيع الإسلام تقديمه فى علم العلاقات الدولية؟ أي وبقول آخر، ما هى الكيفية التى نقترحها لكي تشارك هذه المنظورات في صياغة العلم والتأثير في نظرياته؟

- لكى نكون عمليين في طرحنا، أعرض على حضراتكم النقاط التالية:

أولاً: المدخل الثقافى أو الدينى لا ينبغى أن يكون مدخلاً موازياً لما يحدث فى حقل العلاقات الدولية، فالتوازي يعني أن يكون هناك خطان لا يتقابلان. والجزء الأساسى هو عملية اشتباك مع النظريات المؤثرة فى الحقل، فلو سرنا بالتوازي مع النقاش الجارى فى مجال العلاقات الدولية، فلن نستطيع التأثير فيه. إذا المطلوب هو عملية اشتباك، وليس عملية توازي.

ومعنى ذلك أن نكون على قمة المعرفة بما يدور فى هذا الحقل، ليس معرفة سطحية، ولكن معرفة نقدية. وبقدر الإمكان يجب ألا يكون هدفنا هو إعادة اختراع العجلة Reinventing the wheel، فلا نبدأ من حيث بدأوا لكن من حيث انتهوا، وبطريقة نقدية وبناءة. سأعطي مثالا، أنا أجد فى كثير من رسائل الماجستير والدكتوراة عن موضوعات هامة جداً أن نصف الرسالة هي مجرد نوع من التكرار للنظرية الواقعية أو الليبرالية. وأعتقد أن الواجب هو مجرد الإشارة سريعا إلى هذه النظريات التي سبق التفصيل فيها كثيراً، ثم نهتم بالنظريات أو المفاهيم التى تكون ملازمة للتوجه الذى نحاول تقديمه. فى الواقع أ.د. عبد الخبير عطا قدم جدولا ممتازا عن الأطر المعرفية والفكرية لنظرية العلاقات الدولية، ومداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية، وجوهر النظرية العليا فى السياسة الدولية، ووحدات التحليل فى السياسة الدولية. فأنا أقترح على الطلبة الاطلاع عليه، حيث أنه يقدم تلخيصا جيدا جداً.

والجدول قائم أساساً على إسهام قدمته **المدرسة الانجليزية** فى العلاقات الدولية. والمدرسة الإنجليزية- التى هى جزء من المدرسة الواقعية وتنتقدها فى نفس الوقت- اقترحت الحديث عن المجتمع الدولي International Society كبديل عن حديث المدرسة الواقعية الأمريكية الدائم عن النظام الدولي International System . والمدرسة الانجليزية تتحدث عن المجتمع الدولي، لأنها ترى أن الفوضى الدولية التى تتحدث عنها المدرسة الواقعية الأمريكية ليست بالفوضى الكاملة، فهناك جزء من التنظيم

والقيم المشتركة فى النظام الدولي، ولذلك تفضل هذه المدرسة استخدام كلمة International Society.

فالجدول هام وإسهامات المدرسة الإنجليزية هامة، فلقد قدمت مفهوم المجتمع الدولي واستدعت في ذلك حديثا عن القيم والمعتقدات.

<u>ثانيا</u>، على المستوى النظري أيضاً، أجد أن معظم الكتابات التى ترشد إلى أهمية المنظور الإسلامي تكرر حديثا عن الواقعية والليبرالية والماركسية والتبعية، لكنها تهمل جانبا مهما يساعدها فى هدفها؛ وهو البنائية الاجتماعية.

ولا أعلم إن كانت البنائية الاجتماعية تدرس في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فهي في الجامعة الأمريكية لا تدرس بالتفصيل، لأن الطلبة لابد أن يدرسوا مبادئ، ولكن تلك المدرسة هى التى يمكنها أن تعطينى عملية الاشتباك مع النظرية الدولية من على أرضية مشتركة. فمقولاتها الرئيسية تركز على العلاقات الاجتماعية عامة، وليس العلاقات الدولية فقط. وفي فهمها لهذه العلاقات ترجع لا إلى العلاقة المادية، ولكن إلى المغزى والمعنى الذى يرتبط بالفعل. وهذه المقولات مصدرها علم الاجتماع الألماني وجذورها ترجع إلى ماكس فيبر حيث الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية أن هناك علاقة بين الفاعل والفعل، وأن هناك مغزى معينا خلف كل فعل. ولقد بدأ البنائيون يطورون هذه المقولات تطويرا كبيرا. ومن مقولاتهم أن الفوضى الدولية موجودة أساساً، لأن الدنيا تعتقد أن هناك فوضى دولية، وبالتالى هى تسهم فيها. فالاعتقاد يسبق وجود الشئ نفسه. كذلك من مقولاتها أن مغزى الفعل أهم من الفعل ذاته.. فعلي سبيل المثال لو رأيت مدفعا، فالواقعية تقدمه على أساس أنه جزء من قوة الدولة، لكن بالنسبة للبنائية – وبالنسبة لي– يختلف ما إذا كان المدفع فى يد صديق أو عدو، وبالتالى المغزى أو المعنى المرتبط بهذه الناحية المادية أهم من الناحية المادية نفسها.

فالبنائية من النظريات الأساسية، على الرغم من أنها لا تذكر ونحن نتحدث عن النواحى الدينية أو الثقافية أو الإسلامية فى العلاقات الدولية.

بعد أن بدأت من المستوى المعرفى وأهمية إسهام المنظور الإسلامي في العلاقات الدولية ثم ما وسيلة التشابك مع نظرية العلاقات الدولية، وعلى أية أرضية، أجدني بحاجة

إلى تناول مسألة وحدة التحليل. فمن الناحية العملية، لو أريد تقديم منظور ديني أو إسلامي في العلاقات الدولية، لابد أن أبدأ بوحدة التحليل.

فوحدة التحليل تميز المنظور الإسلامي حتى عن غيره من المنظورات الدينية. ولقد تكلم أ. د. عبد الخبير في كتاباته باستفاضة عن الناحية اليهودية والإنجيلية والمسيحية. فالمنظور الإسلامي يتميز بأن وحدة التحليل فيه هي الأمة الاسلامية. فنحن نقترح على النظرية الدولية -لكي نساعدهم على الخروج من الطريق الضيق الذى يركز على الدولة القومية فقط- وحدة تحليل مختلفة.

هذا أساس نقاش كبير جداً فى العلاقات الدولية حتى الآن. أ.د. عبد الخبير عطا ذكر Waltz -والذى لا يزال كتابه "نظرية العلاقات الدولية" يعد بمثابة "كتاب مقدس" فى العلاقات الدولية. ويذكر Waltz في كتابه أن العلاقات الدولية عنده تقوم على الدول؛ بما فيها أوغندا وتشاد وغيرها من

الدول الهامشية أو الصغرى، فالدولة بالنسبة له أهم من الشركات متعددة الجنسيات وخلافها من الفاعلين من غير الدول، وهو يصر على ذلك.

فهل لو أخذنا الأمة كوحدة للتحليل، هل يمكن أن ننظر لها كنظام دولي فرعي؟ فنأخذ أحد المفاهيم الأساسية في نظرية العلاقات الدولية، ونختبرها، فإما نطبقها أو نستبعدها.

ثم إذا أصبحت الأمة الإسلامية بمثابة مستوى للتحليل سواء كوحدة أو نظام دولي فرعي International Subsystem، فما الذى يربط تلك الأمة؟ ما الصمغ الذى يربطها؟ بالطبع أشير هنا إلى موضوع القيم وعلاقتها بالدين الإسلامى. فهذه مساحة للبحث، وهنا تصبح النظرية البنائية الاجتماعية هامة جداً، فهى تضيف للمنظور الإسلامي والمنظور الإسلامي يضيف إليها.

وأذكر هنا تجربتى عند ذهابي للسنغال وأندونيسيا، صحيح أنها دول لا تشترك معنا فى اللغة، لكن فيها نشعر بأن هناك قيما وروابط ثقافية مشتركة.

ثم يمكن أن نتساءل: ما هى مؤسسات هذه الأمة؟ وفى تلك الحالة يمكننى أن أحلل منظمة المؤتمر الإسلامى، والبنوك الإسلامية، ومؤسسات مثل الأزهر ودورها،

ومؤسسات من المجتمع المدني مثل مؤسسات الأوقاف والزكاة، الخ.. إذا يمكننى أن أقسم العالم الإسلامى بطريقة واضحة وشرحه للآخرين.

هناك نقطة أخيرة –تحدث عنها أ. د.عبد الخبير– وهى المتعلقة بإدارة العلاقــات داخل المؤسسات الإسلامية، وبين هذه المؤسسات والعالم. نجد هنا أربعة مفاهيم أساســية (دار الحرب، دار السلم، دار العهد، ثم إضافة جديدة وهي دار الحياد).

هل تلك المفاهيم تصلح لإدخالها لمجال العلاقات الدولية بناء على تجربة تــاريخ الإسلام؟ وربما هنا أشتبك مع مفهوم أساسي آخر فى العلاقات الدولية. فلقد اشتبكت مــع مفهوم الدولة القومية وقدمت مفهوم الــTransnational. وأنا الآن أشتبك مــع مفهــوم آخر وهو الــinternational regime، يعنى الآليات الحاكمة فى العلاقات الدولية. فــى تلك الحالة أكون **جزءا لا يتجزأ من الجدال العالمى فى حقل العلاقات الدوليــة**. وأفــرض على الدوريات المتخصصة والمؤثرة والفعالة أن تهتم بما أقوله وتناقشه وتعتده أو تقبلــه، فلا أكون فقط جزءا من حقل العلاقات الدولية كمستهلك، لكن أيضاً كمساهم.

وفى اعتقادى أننا لم نكن لنصل إلى هذا المستوى دون إســهامات أ. د. ناديــة مصطفى، والورقة الثرية التى قدمها أ.د. عبد الخبير عطا.

الأسئلة والمداخلات

أ.د. هبة رؤوف:

أشكر أ.د. عبد الخبير، تعلمنا كثيراً. وأشكر د.نازلى على رئاسة الجلسة، وأشكر أ.د. بهجت قرني على التعقيب. فقط كان عندى قلق حيث أنظر دائماً بالعين الأخرى. يحضرني ما ذكره د.عبد الملك عن أن الشرق يعنى قيما، وهو يذكرنا بالقيم الآسيوية وكيف تحولت الدول الآسيوية إلى النمور الآسيوية، وكان يجمعها خيط ناظم. حتى التجربة الماليزية لم تميز نفسها عنهم، بل إندرجت فى نفس الخط، وأقامت علاقات إقليمية مع غيرها من الدول الآسيوية. زميلتنا يسرا طه سجلت فى الدور الثقافي فى النموذج الصيني. وقد فوجئت أن دانيال بايبس يدرس الآن فى جامعة فى الصين. فمن الواضح أن هناك اهتماما متزايدا من المهتمين بالبعد الديني والثقافي فى السياسة بشكل عام بالنموذج الآسيوي والنموذج الصيني بشكل خاصا.

فأنا أتمنى فقط أن نقدم الاقتراب بنموذج آخر مختلف – رغم أننا نعانى تحت وطأة هذا البعد الإنجيلى فى السياسة الأمريكية .

وعلى سبيل المثال فقد عملت أ.د.حورية لمدة ١٥ عاماً على كتاب عن الإسلام فى أفريقيا، وكيف أنه لا يمكن تجاوزه فى نماذج التنمية والبعد العقيدي في Sub Saharan Africa، فسؤالي هو إذا كيف ننسج من نماذج مختلفة سواء كانت الدور جزءا من العلاقات البينية أو العلاقات الداخلية أو البنائية الاجتماعية لمنطقة أو الشكل العام للـ International Society & Global Society؟ كيف ننعزل على هذه التجليات فى نماذج مختلفة لم نهتم بها؟ أعتقد أن الانفتاح على النماذج الأخرى سيساهم فى دعم المقولة التي تتبناها حضرتك من الناحية النظرية. فالمقولة شرعية فى حد ذاتها وبشكل كاف، لكن إذا كنا نريد الوصول للمستوى الدولي لتحليل هذا العنصر فى العالم كله، إذا نحتاج لفهم نماذج أخرى بتجليات أخرى بعضها غير صدامى؛ مثلاً الفاتيكان ودوره فى دعم الوحدة الأوروبية أو كيف حرصت أوروبا على ألا تضع أشياء معينة فى الدستور بتأثير من النموذج الفرنسي. وكيف تراجع هذا الأخير لصالح النموذج الألماني مثلاً أو السويسري. نحن بحاجة إلى أن نثرى رؤيتنا بحيث نفهم ما نستطيع استعارته من نماذج أخرى ليس لتحويلها بشكل رئيسى لتحالف، ولكن للتأكيد على ما يعرف بالتدافع أو المدافعة.

أ.د.نادية مصطفى :

أشكر أ.د. بهجت وهو أستاذي وأ.د. عبد الخبير وهو زميلي. لا أنسى عندما قرأت للدكتور بهجت كتاب النظم السياسية الخارجية العربية فى أول إصدار له بالعربية ، وهو اول من وضع فى ذهنى أن المنظورات والنظريات والمناهج الغربية ليست بالضرورة تفيد فى دراسة جميع أنماط السياسات الخارجية فى العالم. فالسياسات العربية لها خصوصيتها. وقد كان ذلك فى بداية التسعينيات، وكان يعتبر مؤشراً فى ذهنى على أن البعد الديني والأسس الثقافية لها تأثيراتها.

وأذكر فى مناقشة حولية أمتى فى العالم سنة ١٩٩٩ كيف أن أ. د. بهجت قرني انتقد من على المنصة بشدة أن تكون الأمة مستوى للتحليل وأن يكون هناك اهتمام بالأمة وتفاعلاتها كمستوى للتحليل. وكان تعليق حضرتك المثبت فى العدد الثانى من حولية أمتى فى العالم والمثبت في دراستى عن إشكاليات دراسة العلاقات الدولية من منظور حضارى مقارن ضمن مقولات عديدة لعلماء علاقات دولية وعلوم سياسة فرنسيين وأمريكان وكنديين رأوا أن هناك ضرورة لدراسة هذا المستوى من العلاقات الدولية لاعتبارات علمية وعملية.

كنت حينما أبدأ فى تدريس مقرر العلاقات الدولية من منظورات مقارنة ثم أدرس مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام. فكان ما يشغلنا هو كيف نقدم إسهاماً من داخل العلم. وهذا تأكيد على النقطة التى ذكرتها حضرتك عند القول بضرورة كوننا مشتبكين مع نظريات العلم والجديد فيها وهى تراجع نفسها، وهذا يثير مسألتين: المسألة الأولى، هي تجديد الاهتمام بالبعد القيمي والاعتراف بتعددية المنظورات الحضارية كأساس لعلاج تحيزات وعدم علمية كامنة في دراسة العلاقات الدولية حتى الآن، وذلك في ظل تراجع الإطار الوضعي لهذه الدراسة. من هنا ترسخت قناعات لدينا بأن مساهمتنا يجب أن تحوز على اهتمام الآخرين بصفتها إسهامات علمية، وليست مجرد إسهامات عاطفية أيديولوجية، لأنها تنبثق من داخل العلم.

المسألة الثانية، تتعلق بأن حديثنا عن المداخل الثقافية لتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية لا يجب أن يقودنا فقط لمنظور إسلامى أو ديني لأي فرع من الفروع. الأمر أوسع من هذا فى تصورى.

فالمراجعات داخل هذا العلم (علم العلاقات الدولية) -وقد أشرت سيادتك إلى مدرسة هامة جداً هى البنائية الاجتماعية والنظرية النقدية والحديث عن الأفكار والمعاني- تجعلنا نتحدث عن التغير فى الاقترابات بصفة عامة ودون الاقتصار على ما يخص العالم الاسلامي. فهذه حالة مراجعة فى العلم ليست قاصرة فقط على أننا نقدم من داخل العالم الاسلامى منظوراً للعلاقات الدولية. فهناك تحولات،

فالصينيون والهنود وغيرهم يقدمون إسهاماً فى العلاقات الدولية. مهم ألا يقتصر الأمر على منظور إسلامي فى العلاقات الدولية كهدف.

الملاحظة الأخيرة هى نقطة ألا يكون رد فعلنا حماسي انفعالي اعتذارى دفاعي بحكم الانتماء للمنطقة العربية الاسلامية، ولكن أن يكون بنائياً، بمعنى كيف يساهم فى بناء العلم لتراكم جديد مقارن بما هو موجود فى حالة العلم. وقد أشرت على أستاذ دكتور بهجت بالمقرر الخاص بالعالم الإسلامي فى السياسات الدولية لنبدأ فيه تنظيراً يقارن بين إسهامات الـ International Society ، World Community، World Society وجميعها مستويات للتحليل أوسع بكثير من النظام الدولي التقليدي، وبالطبع من الدولة القومية، وتتجه للمساحات الكبيرة وتساهم فى التاصيل للأمة كجماعة كما يمكن تطبيقها على الجماعات الأخرى، وليس فقط تلك ذات البعد العقيدي.

وأشير هنا إلى كتاب Peter Mandeville وعنوانه Reimagining the Ummah: Transnational Muslim Politics الصادر سنة ٢٠٠٠ من جامعة أكسفورد. وأشير أيضاً لكتاب Alexander Wendt عن البنائية الاجتماعية Social Theory of International Relations، والذى تُرجم إلى اللغة العربية .

فهذا موضوع هام أن نساهم فى بناء وتراكم مقارن على قدر ما نستطيع وحضرتك أشرت لنقطة هامة جداً هى أن نشتبك على ساحات الدوريات العلمية العالمية وجمعيات العلوم السياسية. وأنا أتمنى أن نشتبك أولاً على صعيد الجماعة البحثية المصرية للعلوم السياسية، وأشكر حضرتك أن ذكرت الحضور بأن ذلك أمر مرتبط بالعلم والتراكم العلمى.

آية نصار:

لقد شعرت منذ بداية جلسات السمينار العلمي أننا نتحدث عن الثقافة والتحول الثقافي وتحول المنظور. لكن التحليل الثقافى يفترض أن هناك منهجا مختلفا للنظر إلى الجوانب السياسية حتى لو تضمنت داخلها جزءا ثقافيا، وهذا ما لم نسمعه منذ البداية. سألت زميلتى يسرا قبل طرحي للسؤال، لأن مجال بحثها فى الثقافة فى العلاقات الدولية: هل هناك منهجية مختلفة تخدم فى الـ Cultural analysis، وأجابت بأنها لم تجد. فبحثت بشكل سريع على الإنترنت فوجدت برامج ماجستير ودكتوراه، ولاحظت أنني عندما أجد الثقافة والدراسات الثقافية والعلاقات الدولية، فإننى أستعير الحديث عن الثقافة من الأنثروبولوجيا Anthropology كمفهوم أو كموضوع أو كمنهج وليس من العلوم الاجتماعية، وهو علم قريب للإنسانيات أكثر من العلوم الاجتماعية، ومن يدرس دراسات ثقافية فإنه

يدرس Anthropology أو Image أو تحليل موسيقى أو أدب أو تحليل صور أو أفلام. لكنني لا أستطيع كباحثة علوم سياسية أن أقبل ذلك كعلم. ولكنني كباحثة عندما أربط الدراسات الثقافية بالعلاقات الدولية، فإن ما يتبادر لذهنى هو كتابات إدوارد سعيد مثلاً. لكن هل أستطيع أن أعتبر كتاباته بمثابة توجه أو Trend فى العلاقات الدولية؟ أعتقد أن ذلك صعب.

إذا فتحول الثقافة إلى منهاجية وإلى مدخل للتحليل هو في تصوري التحدي الأكبر الذي يواجه ما نتحدث عنه في هذه الجلسات، ولو اجتازت الثقافة هذا التحدي، يمكننا عندئذ فقط أن نتحدث عن Paradigm Shift.

د.أميمة عبود :

ما أعجب له فعلاً هو كيف أن الانتماء الحضاري أصبح وكأنه عبء، وليس دافعا. كما أعجب لأن البعد الثقافي والحضاري لم يقدر على العلوم الطبيعية وإنجازاتها، فالسياق الثقافي والحضاري لم يقدر على إنتاج داروين أو نيوتن أو غيرهم، لكنه ينظر إليه كعائق أمام العلوم الاجتماعية وتطورها، وهناك من تحدث عن هذه المسألة –مثل د.يمنى طريف الخولي ود.صلاح قنصوة– وأشار إلى أن العلوم الاجتماعية في شكلها الحالي قاصرة أو شروطها جزئية. وهو ما قال به علماء الأنثروبولوجي فى السبعينيات،

فلقد قالوا أيضا أن العلوم الاجتماعية شروطها جزئية. فلماذا توجد لدى العلوم الاجتماعية inferiority Complex؟ الموضوع فى رأيى محتاج شقين: أولاً، متابعة لفلسفة العلم والجدل الذى لم يتوقف حول التقسيم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. ثانياً، ما أجندة الموضوعات المطروحة، لأنه عندما ظهرت Trend الدراسات الثقافية طرحت موضوعات مثل المرأة والأقليات، فيجب أن نضع أجندة حقيقية للموضوعات.

أ.د.حورية مجاهد:

هناك ملاحظة موجهة إلى أ.د. عبد الخبير عطا. فى تصورى أن حضرتك تتحدث عن الإنجيلين وليس البروتستانت، ولا يمكن اعتبار الكلمتين مترادفتين.

بالنسبة لـ أ.د. بهجت قرني، أنا أعجبنى الحديث، لكن سؤالي هو: هل من الأفضل أن نستخدم تعبير "تواصل" بدلاً من "اشتباك". لأن الاشتباك يعطينا إحساس بأننا فى مباراة صفرية Zero – Sum game، والأمر ليس كذلك لكننا فى تواصل حضاري.

من المهم أن نتعلم كيف نثق فى أنفسنا، فالمشكلة أننا لدينا حالة اغتراب وعدم ثقة بالذات، قد تنتهي بالإنسان فى النهاية إلى أن يفقد ذاته وكيانه. نحن كدارسين فى المدرسة العربية عامة وقعنا تحت تأثير الغرب وانبهرنا به وهذا طبيعى نتيجة الصدمة الحضارية والتعامل مع حضارة أقوى لم نستطع استيعابها وفقدنا ذاتنا، لكن مثلاً محمد عبده اصطدم بالغرب لكنه لم يفقد ذاته وقال لا خلاص لنا إلا بمعرفة الذات والثقة فى الذات.

وتطورات الغرب ونظرياته ليست مسلمات وغير قابلة للجدل. ربما نجد ذلك فيمن لم يدرسوا فى الخارج. أرجو أن نتخلص من ذلك.

بالنسبة لاهتمام الغرب بالثقافي والديني الآن، فذلك نتيجة لتطورات حدثت خارج الغرب نفسه- لكن هناك إشكالية يقع فيها المفكرون الغربيون أنفسهم، وهي أن الدين المسيحي نفسه لم يتعامل مع النواحي الخاصة بالحياة اليومية. لكن الدين الإسلامي تناول جانب المعاملات والعلاقة بين الحاكم والمحكوم والعلاقات بين الدول وذلك موجود فى أصول الدين نفسه فى القرآن، نحن لدينا أساس راسخ نحاول التهرب منه بدعوى التقدم، والغرب ليس لديه هذا الأساس.

ذكرت د.هبه مسألة الصين وماليزيا وغيرهما من الدول الآسيوية التي ظلت محتفظة بالقيم الأصيلة رغم أخذها بالرأسمالية. وأنا أرشح لحضراتكم كتابا عن الصين وكيف يتوارثون القيم، فلا زال عندهم "أبو زيد الهلالي". نحن نحاول أن نفقد ذاتنا ونساعد الآخر على ذلك وأنا أتصور أننا فى حاجة لقراءة أنفسنا. فالإسلام يمدنا بأساس قوي، لكن كيف نقرأه لنتواصل مع الآخر فى إطار تواصل الحضارات، هذا هو المهم.

أ.د. كمال المنوفى :

سؤالي يتعلق بمسألة "الاشتباك"، والمقصود به التفاعل لا التوازي، وهي نقطة أتفق فيها مع سيادتك بشدة. لكن كثيرون ممن يكتبون فى الإسلاميات يقتربون من مفهوم أنهم ينتمون إلى الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس. وطبعاً الخيرية هنا مرتبطة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإن انتفى ذلك انتفت صفة الخيرية. فهم أو جزء كبير منهم ينطلق من هذا الفهم وبالتالى فإن مفهوم الاستعلاء وارد فى ذهن كثير منهم، وهذا يعنى رسائل الماجستير والدكتوراه التى سجلت فى الكلية وأنا ساهمت فى مناقشة كثير منها، كلها تؤكد مفهوم التوازي؛ تؤكد أننا لدينا شئ مختلف عن الآخر

لنقدمه. فيبدأ مثلاً بمفهوم العدالة فى الإسلام أو الحرية أو الشورى ومقارنته بمثيله فى الفكر الغربي. وينتهى مثلاً بأن الشورى فى الإسلام أفضل من الديموقراطية. أو أن العدل فى الإسلام أوسع وأشمل من الغرب. فى العلاقات الدولية أيضاً ذلك وارد بطريق غير شعوري. فالمنظور الحضاري في العلاقات الدولية هو المنظور الإسلامي، ومعنى ذلك أن المنظورات الأخرى غير حضارية. فمجال الاشتباك الذى ذكرته حضرتك هنا غير وارد. ولا ننسى أن هناك متغيرا هاما جداً يفرض نفسه على هذا التفاعل، وهو أن فقه العلاقات الدولية في الإسلام كان مقترنا بازدهار الفقه الإسلامي والاجتهاد، ثم توقف الاجتهاد وأغلق بابه لعدة قرون، وبالتالى لا فقه العلاقات الدولية وتطوره ولا غيره من الفقه تطور لمدة ثمانية قرون. فى ذلك الوقت تغير الواقع فى أوروبا وتغير التنظير ليتماشى مع ذلك الواقع المتغير ولم يوازي هذا التغير تغير على الجانب الاسلامي طوال تلك الفترة.

بالنسبة لموضوع الأمة كوحدة للتحليل، أنا أتساءل إلى أى مدى نستطيع أن نعتبر الأمة الإسلامية وحدة للتحليل بالنظر للممارسات العملية، أعني ما يحدث الآن؛ فالسنة فى جانب والشيعة فى جانب آخر، ونؤكد فى خلافنا مع إيران –وهو ما تفعله أصوات تنتمى

لحركة وتيار إسلامي- أن إيران فرس. معنى ذلك أن الإطار الثقافي الإسلامي الذى يجمعنا نضعه وراء ظهورنا ونثير نعرات قومية ونعرات أخرى بدلا منه. المفروض أن الحديث النظري يكون له تطبيقات واقعية. هل هؤلاء المسلمين المتناثرين هنا وهناك يعتبرون أن بينهم رباطا وقاسما مشتركا يجمعهم ويعلو فوق أشياء أخرى، بما في ذلك المصلحة؟

بالنسبة لموضوع الدين والقيم.. إن المسلمين يقاتلون بعضهم البعض على صعيد البلد الواحد، فكيف نتحدث عن دور القيم فى التفسير رغم قوله سبحانه وتعالى "وإن طائفتان من المؤمنين ..."، هذه الآية لم تطبق مرة واحدة داخل أي مجتمع إسلامي.

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح:

نحن بحاجة إلى ضبط موضوع المنهج، فعند الحديث عن ثقافات فرعية داخل الأمة الاسلامية نقول انشقاقات، وكأن الأمة قالب تنميطى يدخل الناس فيه تعسفاً، لكن الأمر غير ذلك فالأمة لابد أن نتناولها بكل تكويناتها الثقافية الإثنية الأموية. والقول بأن المسلمين يتحاربون، هذا أدعي لدراسة الأمة، فجعل الأمة مستوى للتحليل يساعدنا على دراسة مشاكلها ومواطن الضعف فيها والمخاطر التى تتهددها. هذا شئ يستحق الدراسة، ولا يمكن أن نصادر دراسته، متى تم ذلك بأسلوب

منهجي علمي وبلغة علمية رصينة. هناك خلط واضح مبعثه المفاهيم المتداولة فى حقل العلوم السياسية، فليس الحضاري هو الإسلامي فحسب وليس الإسلامى استبعادى، هذه مغالطات.

د.ناهد عز الدين:

فى الواقع أنا أعمل على بحث خاص بالمسئولية الاجتماعية للشركات؛ موضوع قد يبدو منعدم الصلة بما سمعناه، ولكن إحدى القضايا التى أثيرت فى نطاق ذلك البحث هى قضية البيئة والتلوث. ومن الجدير بالقول أن إحدى المقولات التى تتردد اليوم فى العلوم الاجتماعية تخص مسألة إعادة النظر فى الفصل بين العلوم الاجتماعية والطبيعية باعتباره فصلا تعسفياً وأن هذا التقسيم للعلم بين فرعين يصعب الفصل بينهما ما هو إلا وجه آخر لتقسيم العمل الدولي القائم بين الشمال والجنوب. وهذا لفت نظري إلى نقطة هامة جداً،

وهى: إلى أى مدى يمكن للشمال أن يفرض علينا ألا تكون هناك جسور بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بحيث مثلاً ينظر متخصصو العلوم السياسية لمشكلة مثل مشكلة البيئة على سبيل المثال لكن تظل حلولهم منفصلة أو بعيدة عن حلول متخصصي العلوم الطبيعية؟ أذكر هذا الكلام، لأن لدى سؤال يؤرقنى خاص بالنقاش الدائر الآن: هل يمكن أن نحقق استقلالاً وأن نتحرر من الاعتمادية والتبعية للغرب فى العلوم الإنسانية والاجتماعية، بينما تابعين له تماماً فى مجال العلوم الطبيعية؟ هم أنفسهم يلفتون انتباهنا إلى ذلك التقسيم في العمل، بحيث يأخذون هم القيادة، ويتركون لنا ملعب العلوم الاجتماعية نلعب فيه كما نشاء، ونتحدث عن منظورات حضارية وخصوصية وكل ما يحلو لنا، لكن يظل المفتاح الأساسي فى يد الشمال. ولذلك هم يتحدثون مثلاً عن أن الشركات متعددة الجنسيات لا تتحمل المسئولية البيئية، لكن تتحمل كل دولة مسئولية التعامل مع مشكلات البيئة فى حدود الدولة القومية. فإلى أي مدى أصبح العلم وحدة واحدة لا يمكن الفصل بين أجزائها؟

أميرة أبو سمرة:

في الحقيقة لقد تلمست ملامح إجابة على سؤالى من حديث أ.د.بهجت، لكن كنت أتمنى لو أوضح لنا أ.د.عبد الخبير كيف أن هذا المنظور الجديد الذى يحقق Paradigm Shift لن يكون منظوراً خاصاً بالمسلمين وحدهم.

أ.د. نادية مصطفى:

كنت أود مناقشة كلام أ.د. كمال المنوفي لأنه فى غاية الأهمية ويحتاج وقتا للمناقشة، فالمنظور الحضاري مختلف عما ذكره. وربما نعد حلقة نقاش حول مفهوم الحضاري فى البرنامج وحول مفهوم الأمة كمستوى للتحليل، وهناك حتى إسهامات هامة للغربيين الذين درسوا هذا المفهوم حول هذه المسألة.

أ.د. حورية مجاهد:

هناك تنوع بين المسلمين، هذه حقيقة، لكن هناك مرجع أصلي نرجع إليه، فالتنوع ليس مشكلة.

نقطة أخرى، هناك كتابات حول إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية فى الإسلام. ليس معنى هذا أننا نرجع للمفهوم الذى كان من ألف سنة، فالرسول صلى الله عليه وسلم نفسه قال بأنه سيأتي على رأس الأمة كل مائة عام من يجدد لها أمرها. ●

نقطة أخيرة عن المصادر، مثلاً أبو الأعلى المودودى تحدث عن العلاقات الدولية فى الإسلام ووضع المسلمين وغير المسلمين فى إطار العلاقات الدولية. وكنت أدرس جزءا من هذا الكتاب فى الدراسات العليا، وكنت أدعو الطلبة لقراءة هذا الكتاب وكتاب آخر عن الاستعمار لمستشرق اسمه Smith كتب كتابا يوازى ما كتبه المودودى ويقاربه. فأرجو أن نعرف أنفسنا أولاً قبل الغير.

تعقيب أ. د. عبد الخبير عطا على الأسئلة والمداخلات

فى الحقيقة أحمد الله كثيراً على تحقيق هذا المجلس العلمي هدفه .

إن ما يقدم عليه برنامج حوار الحضارات الآن هو عمل مشروع بحثي ينطلق فيه المنظور من الثقافة والحضارة، وليس فقط من الدين فى العلوم السياسية، سواء فى النظم السياسية أو العلاقات الدولية، أو غيرها من فروع العلوم السياسية. وما عرضته على حضراتكم اليوم هو أحد إنتاجات هذا المشروع، وما عرضته على حضراتكم اليوم هو أيضا أسير للقاءاتنا فى مؤتمرات الإسكندرية. كل سنة نشارك في مؤتمر قسم العلوم السياسية لنتفق على بعض المداخل فى العلوم السياسية، فوجدنا المدخل المادي الخاص بعالم الأشياء ضروريا، لكنه غير كاف فى تفسير السياسات الخارجية على سبيل المثال. والآن فى الدراسات الغربية وجدوا أن مسألة القيم والأفكار هي مدخل أساسي فى تفسير السياسات الخارجية. فالحديث عن الدين في العلاقات الدولية غير خاص بالمسلمين فقط. انظروا للدراسات المستقبلية فى التصور البروتستانتى الإنجيلى على مستوى الـ Global vision. راجعوا الكتابات حول الأصوليات التي هي ليست فقط إسلامية وإنما منها الكنفوشية واليهودية والمسيحية.. أريد القول أن الجماعة المصرية والعربية والاسلامية فى العلوم السياسية بحاجة إلى أن تنظر للمستقبل، وأن تدرك أن الدين والقيم والثقافة كلها محاور هامة لتفسير وفهم الواقع السياسي، ولفهم السياسات الخارجية، وغيرها.. هي هامة لفهم السياسة الخارجية الإسرائيلية والعلاقة مع الفلسطينيين، وحق العودة ووضع القدس وغيرها.

قد أكون أسأت التعبير بالفعل فى القول بأن الواقع متخلف عن النظرية، وكان الواجب أن أقول أن Theory testing أقل سرعة من Theory building. فنريد مراجعة حالة العلم لنحل مشكلاتنا. فالعلم تفسير واستشراف للمستقبل ووصف للواقع، ولا يكفى أحدهم وحده.

أ. د. كمال المنوفي يريد أن يقول: ماذا عملتم، وما الحل؟ بالفعل لابد أن نقدم حلولا لمشاكل المسلمين وحلولا لمشاكل الآخرين.

وأؤكد أن الحديث اليوم ليس خاصاً بالمسلمين لذلك أميز بين ثلاث نقلات؛ النقلة الأولى الجمع بين الأخلاق أو الدين والسياسة، بعدها وستفاليا وفصل الدين عن الدور السياسي للكنيسة، بعد ذلك العودة للجمع بين الدين والسياسة فى كل الدول.

الآخر عرف كيف يؤثر وكيف ينظر، وعلى مستوى السياسة الخارجية يتعامل معى انطلاقاً من هذا المنظور، وأنا لا أستطيع اللحاق به. النقطة الأهم هي أنني أدعو الجماعة العلمية المصرية والعربية أن تنظر فى عملها للمستقبليات. هناك دراسات مستقبلية الآن غائبة، فلابد من أجندة بحثية تتعامل مع المستقبليات.

تعقيب أ.د. بهجت قرني على الأسئلة والمداخلات

أريد التأكيد على كلام أ.د. عبد الخبير عطا الخاص بالقيم فى العلاقات الدولية، فهذا الاهتمام بالقيم أصبح من صميم اهتمامات دارسي العلاقات الدولية. وهناك مجلة متخصصة تصدرها مؤسسة كارنيجى -أنتم مطلعين عليها- تحمل عنوان ethics and international affairs.

إنني أعتبر هذا السمينار من أنجح السمينارات التى حضرتها مؤخراً بسبب النقاش الموجود فى القاعة، فهناك نقاش على أساسيات وليس ثانويات. والموضوعات التي أثيرت من الأهمية بحيث تحتاج إلى سمينارات للإجابة عليها.

أريد أن أركز على نقطتين: أولاً، نحن بحاجة إلى مشروع جماعي وليس فردي بحيث نتعلم من بعضنا البعض، وحين ننتهي نكون كلنا فى مرحلة أعلى. ثانية، حين أبدأ من القول بعالمية العلم، فإنني أكون متحيزا، ومن ثم يجب علي أن أتعامل مع العلم بطريقة نقدية، وأن أنقيه لأستخدمه في مشروعي الذي يعبر عن ذاتي وخصوصيتي.

مشروع السياسات الخارجية العربية الذي تحدثت عنه أ.د. نادية مصطفى عمره ربع قرن بالضبط، فأول نسخة ظهرت منه ظهرت عام ١٩٨٥، ومنذ شهر ظهرت نسخة أخرى، ومن الجيد أن يمتلك د.على الدين هلال الوقت والقدرة العلمية أن يسهم فى هذا.

التشابك هو في تصوري ترجمة للكلمة الإنجليزية to engage، وفيها معنى ألا أنفصل عن الآخر.

هناك نقاط أثارتها آية ود.أميمة، وهى خاصة بمجال الدراسات الثقافية. وأنا أؤكد أن مجال الدراسات الثقافية هو من أهم المجالات التى يدور فيها نقاش وجدال ضخم جداً. ومن أكثر المدارس المؤثرة في هذا المجال مدرسة ما بعد الحداثة Post modernism ، ولقد استسهلت أن أبدأ من العلاقات الدولية وأتواصل من أرضيتى مع الانثروبولوجى أو الدراسات الثقافية لأستطيع تقديم شئ مفهوم، لكن ربما يستطيع الأجيال الأكثر شبابا أن تغير شيئا في هذا الوضع.

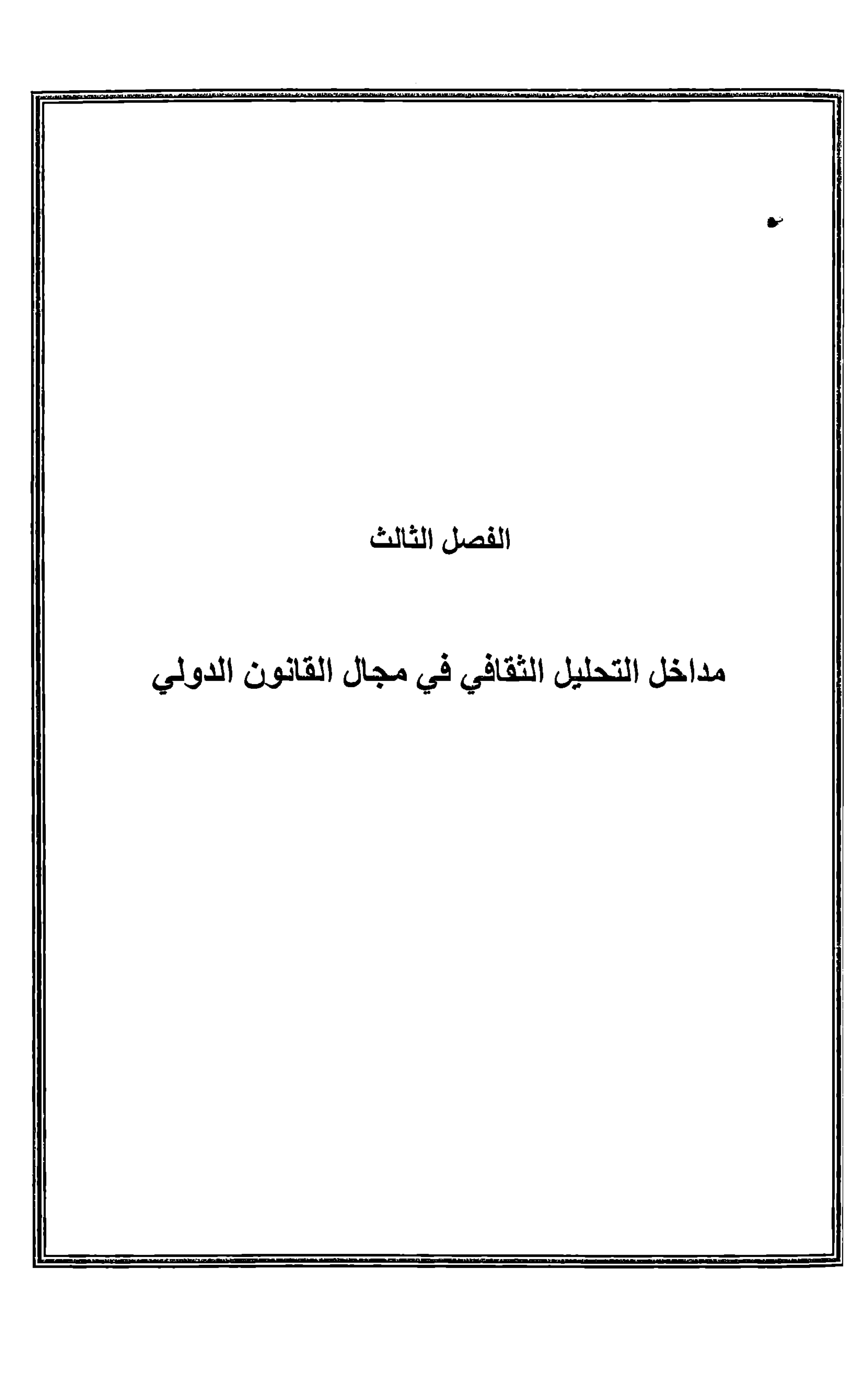
إن الاستعلاء موجود بين بعض المسلمين ولكنه ليس حكراً على المسلمين، فقد وجدته بين زملائى الأمريكان كثيراً وبدون داعى. ومن أجمل الأشياء فى الجماعة العلمية الأمريكية هو الانفتاح. فعندما يجدون تعاليا من أحد أفراد هذه الجماعة يقومون بتفنيده. فالاستعلاء غريب على العلم، ولم أجد في اجتماعنا اليوم أى مثال عليه.

فكرتى عن الأمة كوحدة للتحليل لا تعنى أن هناك حالة إنسجام تام بين أجزائها. أكبر أساطين العلاقات الدولية قال "عند وجود انسجام تام تختفى السياسة"، فالسياسة هى فى جوهرها التعامل مع الصراع ابتداء من الصراع المسلح، إلى الانتخابات والخلاف فى الرأى، فينبغى ألا نستحى وأن نقوم بتحليل الأمة والصراع فى الداخل.

كذلك لا يجب أن نقصر نظرتنا النقدية على الأدبيات الغربية للعلاقات الدولية، ولكن يجب أن ندرس التاريخ الاسلامي بطريقة نقدية، وكذلك تكون نظرتنا لفهمنا للقيم الإسلامية نظرة نقدية.

النقطة الأخيرة، بالنسبة لموضوع العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سأذكر لك يا د. ناهد قصة، فأنا مهتم بالطب وابنتى طبيبة. كليات الطب فى الجامعات الأمريكية الآن عند دراسة المترشحين لها تفضل من لديه دراسة فى العلوم الاجتماعية والإنسانية ليكون هناك توازن فى نظرة الطبيب باعتباره ليس أداة فى معمل، لكن أيضاً إنسان. فهنا الالتقاء بين العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، هنا وحدة العلم.

بالنسبة لسؤال أميرة عن المنظور الإسلامي فقد اخترته لأكون محددا. وأنا كنت غير منصف لورقة أ.د. عبد الخبير فهو تحدث عن الجانب المسيحى واليهودى، لكنني اخترت أن أجعل تعقيبي محددا في حدود الوقت المتاح.



الفصل الثالث

مداخل التحليل الثقافي في مجال القانون الدولي



تقديم

أ.د. أحمد الرشيدي*

عندما نتحدث عن القانون الدولي ونحن في قسم العلوم السياسية نعتز بوجودنا وسط مجموعة علمية متخصصة تعمل في تخصصات فرعية يكمل بعضها بعضا، لأنه يصعب على دارس العلوم السياسية إلى حد كبير أن تكون دراسته ذات طابع موسوعي أي أن يكون له صلة بالمداخل الفكرية المختلفة وبالتالي أن يلم بكل ما هو جديد في هذه المداخل العلمية.

موضوع اليوم قد يبدو للوهلة الأولى أنه لا علاقة له بالقانون الدولي، فما علاقة القانون الدولي بالمدخل الثقافي أو بالجوانب الثقافية؟ بطبيعة الحال عندما نتحدث عن القانون الدولي، فنحن نتحدث عن قانون العلاقات الدولية. وبالتالي قانون العلاقات الدولية هو الذي ينظم هذه العلاقات أو على الأقل يشكل ما يسميه الباحثون في القانون الدولي **الجانب القاعدي في دراسة العلاقات الدولية**، وبالتالي فالقانون الدولي ولد من رحم العلاقات الدولية، ومن الطبيعي أن يتأثر القانون الدولي بكل التطورات الحديثة في مجال دراسة العلاقات الدولية.

ومن هنا ليس بغريب أن نجد القانون الدولي في العهود الأخيرة قد شهد تطورات نوعية كبيرة –ليس فقط على مستوى المبادئ الحاكمة والمفاهيم الرئيسية، وإنما أيضا على صعيد العديد من الموضوعات. ويمكن الاستدلال ببعض الدراسات المهمة التي قدمها باحثون أجانب مثل مجموعة دروس لاهاي – وهي مجموعة من الدراسات تصدر سنويا. وكان من بين الدراسات الهامة دراسة موضوعها أن القانون الدولي يبحث لنفسه عن هوية، وهذا وإن دل على شيء، فإنما يدل على التطورات المختلفة التي لحقت بالقانون الدولي بفروعه المختلفة.

وفي هذه المقدمة أقول أن **البعد الثقافي** مهم جدا في دراسة القانون الدولي كما أنه مهم في دراسة أي موضوع آخر من موضوعات العلوم السياسية. وحينما نتحدث عن

---

* أ.د. أحمد الرشيدي، أستاذ القانون الدولي، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة

القانون الدولي يمكن الإشارة على سبيل المثال لا الحصر إلى ما نسميه بالمبادئ القانونية العامة، وكيف أن هذه المبادئ التي اصطلح على تسميتها بهذا -لأنها مستقرة في عموم الأمم والثقافات، كيف أنها تعبر عن مكنون الثقافة داخل كل منظومة ثقافية وحضارية معينة. ومن ثم يمكن القول أن أي منظومة ثقافية وحضارية معينة لا بد أن تعبر عن نفسها في ثوب قانوني معين، فلا يستطيع المرء منا أن يتحدث عن موضوع كموضوع حقوق الإنسان مثلا دون أن يشير إلى الإسلام.

الحقيقة أن د. محمد شوقي له جهد سابق في هذا المجال حول الطابع أو البعد الأيديولوجي في القانون الدولي لأنه يتغير، فكنا في فترة من الفترات أيام الحرب الباردة نتحدث عن القانون الدولي الأوروبي والقانون الدولي الإسلامي. ونجد أحد الباحثين المصريين المعتبرين وهو أ.د. حامد طلعت يكتب مثلا ما أسماه " قانون السلام في الإسلام " لبيان ما هي المساهمة الإسلامية في دراسة هذا الموضوع. كذلك رأينا من يجسد الرؤية الأيديولوجية السوفيتية في دراسة القانون الدولي العام لدرجة أن أستاذنا الدكتور عز الدين فوده اهتم بهذه الجزئية وكتب مقدمة لهذا الكتاب الذي ترجم إلى اللغة العربية. أيضا لا نستطيع أن نتحدث عن المنظور الثقافي في دراسة القانون الدولي مثلا دون أن نشير إلى مساهمات القاضي الجزائري محمد متبعاوي، وكيف أنه في فترة السبعينيات من القرن الماضي قد عبر عن اهتمامات وتطلعات ومشكلات الدول النامية لوضع قانون أسماه القانون الدولي الجديد عندما درس قضايا التنمية وقضايا التخلف في دول الجنوب. كذلك لا يمكن الحديث عن المشهد الثقافي في دراسة القانون الدولي دون أن نشير إلى الفتوى الشهيرة التي أصدرتها محكمة العدل الدولية عام ١٩٧٥ بخصوص الصحراء الغربية، وكيف أن بعض القضاة في آرائهم الاعتراضية أشاروا – وكذلك في حيثيات المحكمة – إلى أن التراث الإسلامي لا يمكن تحييده أو إبعاده عن دراسة الوضع القانوني في الصحراء الغربية قبل قدوم الاستعمار الأسباني. كذلك فإن د. عابدين عبد الحميد له باع طويل في هذا المجال، وله قدرة على النفاذ إلى مصادر المعلومات، ويستطيع أن يحدثنا عن الكثير من الجوانب التي يظهر فيها بشكل واضح البعد الثقافي في دراسة القانون الدولي.

مداخل التحليل الثقافي في القانون الدولي*

أ.د. محمد شوقي**

د. عابدين عبد الحميد***

مقدمة

الموضوع الذي نحن بصدده -كما أشار أ.د. أحمد الرشيدي في إطار القانون الدولي- الموضوع ليس بجديد. فإذا كان لبعض أفرع العلوم السياسية أن تنظر لهذا الاقتراب الثقافي في دراستها باعتباره أمرا جديدا أو قديما متجددا، فإنه في إطار القانون الدولي هو من صلب هذا القانون، هو في أساس نشأته وبالتالي فالموضوع بالنسبة لتخصص القانون الدولي ليس جديدا. لكن الجديد فيه هو أننا ربما سنجد موضوعات لم تكن مطروقة من قبل أصبح يشار إليها أو أصبحت مطروقة، أو أن نجد تفكيرا مختلفا في بعض الجوانب، هذا هو الجديد في تقديري.

الموضوع الذي نحن بصدده موضوع متكامل ولذا سنعرض ورقة بحثية واحدة تعبر عن العاملين في حقل القانون الدولي. **موضوعنا عن البعد الثقافي أو الاقتراب الثقافي في دراسة القانون الدولي بغض النظر عما إذا كان ثقافي أو حضاري أو أيديولوجي**، فأيا ما كان المسمى أو العنوان الذي سننطلق منه في تحليل الموضوع الذي بين أيدينا، فخلاصته أن هذا القانون هو قانون العلاقات الدولية أي القانون الدولي العام، أهم أفرع القانون عموما التي تتأثر جملة وتفصيلا بالاعتبارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية والأيديولوجية، فإذا كانت أفرع القانون المختلفة يبين فيها هذا التأثر، فإن في القانون الدولي تحديدا يصبح التأثير شديد الوضوح بما يجعلنا في غير حاجة إلى أن نعمل كثيرا من الفكر في بيان هذه الحقيقة التي بدأنا منها، وهي أن **القانون أيديولوجي الطابع يتأثر بالاعتبارات السياسية والاقتصادية والثقافية**،الخ... هذه هي النقطة الاولى ومن هذا المنطلق اتفقنا بيننا على أن يشمل هذا العرض **أربع نقاط رئيسية**: **النقطة الاولى** في **تحديد المفهوم** أي ماذا نقصد بالبعد أو المدخل الثقافي أو

---

* النص المفرغ للمحاضرة من الجلسة السادسة من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، العام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩، جلسة أبريل ٢٠٠٩

** أ.د. محمد شوقي، أستاذ القانون الدولي، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

*** د. عابدين عبد الحميد، مدرس العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

المدخل الحضاري أو الأيديولوجي أو أيا ما كانت التسمية، **النقطة الثانية** تدور حول الآراء الفكرية في هذه المسألة أي ما هي **الاتجاهات الكبرى في الآراء الفقهية** القانونية المتعلقة بهذا الموضوع، وهما نقطتان الهدف منهما بيان الجوانب النظرية في الموضوع. أما النقطة الثالثة فتتعلق ببيان كيف يبين **البعد الثقافي في خلق القاعدة القانونية من ناحية النشأة ومن ناحية المصادر**، و**النقطة الاخيرة** توضح بيان هذا البعد في نموذج تطبيقي.

النقطة الاولى: تحديد مفهوم البعد الثقافي:

تتعلق هذه النقطة بمسألة تحديد المفهوم؛ هل هناك تحليل ثقافي لقواعد القانون الدولي أو -بقول آخر- هي تتعلق بمسألة الاختيار ما بين المصطلحات؛ هل هناك تحليل ثقافي أو تحليل حضاري؟ ويمكن بيان المقصود بهذه النقطة من خلال عدة ملاحظات، أهمها:

- الملاحظة الأولى، أن كلا المفهومين -الثقافة والحضارة بمعنى أوسع- يستخدمان كمفهومين تحليليين في تفسير وتطبيق قواعد القانون الدولي. والحقيقة أن مفهوم الثقافة لا يستخدم على إطلاقه، ولكنه عادة يستخدم في بعض الأوساط، وفي مجال القانون الدولي أو القانون بوجه عام عادة ما نجد تعبيرات تستدعيه مثل الثقافة القانونية أو التعددية القانونية أو يقال النسبية الثقافية أو قد يستخدم تعبير عالم متعدد الثقافات -وكان هذا هو أحد التعبيرات الشائعة في مطلع السبعينيات وأوائل الثمانينيات، وهناك تعبير آخر هو الثقافات المتداخلة أو الثقافات المتقاطعة، الخ..

إذا تعبير الثقافة يستخدم في أغلب الأحيان في التحليل، وفي تحليل التعدد الموجود على الصعيد الوطني في تعدد النظم القانونية في الداخل أو حتى على الصعيد الدولي. فعلى الصعيد الدولي يوجد نوعان من التعددية القانونية، قد تكون تعددية هشة يسمح بها القانون الدولي لحماية بعض الفئات الموجودة في النظام، أو قد تكون هناك نظم اتفاقية تنشأ بين مجموعة من الدول وترتب التزامات قانونية مختلفة بين الدول. هناك إذا مفاهيم متعددة بالإضافة إلى الاتفاقيات الأخرى التي تستخدم نفس مفهوم "التنوع الثقافي" في بعض الحالات، فهناك اتجاه في القانون الدولي يستخدم "الثقافة" كمفهوم تحليلي في تحليل وتفسير القانون الدولي.

أما على صعيد مفهوم "الحضارة" أو "المدنية" فقد استخدم في المادة ٩ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية الأولى ثم المحكمة الحالية فيما يتعلق بتشكيل المحكمة

ووجوب إنشاء محكمة العدل الدولية من قضاة يمثلون الحضارات أو المدنيات الرئيسية أو النظم القانونية الرئيسية، أيضا على غرار الثقافة يستخدم تعبير الحضارات مقرونا بأوصاف، ولذلك نجد في الكتابات القانونية أو حتى في الاتفاقيات تعبير الحضارة أو المدنية –في وصف الأمم المتمدنة. وهذا التعبير ورد في المادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأيضا في اتفاقيات لاهاي في مطلع القرن العشرين. اتفاقية لاهاي الأولى كانت تتحدث عن الأمم المتمدنة، وأثار هذا التعبير انتقادات في مطلع القرن العشرين، لأنه يظهر تمييزا لصالح بعض الدول، وكذلك أثار استياء بعض الدول التي رأت أن هذا التعبير ينظر لبعض الدول نظرة استعلاء من قبل الدول الغربية. وكان هذا التعبير –وهو تعبير التمدن أو التحضر– قد استخدم بمجرد انتقال القانون الدولي المسيحي من كونه قانونا إقليميا يحكم العلاقة بين الأمم المسيحية إلى كونه قانونا عالميا في مطلع القرن العشرين، وذلك استعاضة عن شرط أن تكون الدولة التي تنضم إليه مسيحية، كما كان الشأن في القانون الأوروبي المسيحي. و**استعيض عن شرط المسيحية بشرط التحضر أو المدنية**، وهو شرط موضوعي، بمعنى أن الدولة التي تنضم إلى الأسرة الدولية يجب أن تتوافر فيها مجموعة من الشروط الموضوعية وعليها أن تتقيد بقواعد القانون الدولي لكي نصل إلى ضمان حريات وحقوق الأجانب في الحياة وفي الممتلكات. فيشترط في هذه الدولة وجود نظام قانوني يشابه النظام القانوني الموجود في النظام الغربي، ووجود حكومة قادرة على إدارة العدالة في الدولة على النحو الموجود في النظم الغربية. ومن ثم فكل من مفهومي المدنية والحضارة يستخدمان كمفهومين تحليليين.

وفي نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين عاد استخدام شرط التحضر، ولكن ليس على النحو الذي كان موجودا من قبل، حيث كان استخدام شرط التحضر وسيلة فلسفية للتغلب على مشكلة الاستعمار الأوروبي الذي لم يكن يتدخل في الشئون الثقافية للمستعمرات أو يفرض عليها تغيير ثقافتها، ولكنه كان يفرض عليها مجموعة من الشروط التي يمكن من خلالها حماية حقوق الأجانب. في الحقيقة مع إثارة هذه القضية مؤخرا في مطلع القرن الواحد والعشرين بدأ الحديث عن **شرط "الليبرالية"** لوجود دول ليبرالية ودول غير ذلك، فبدأت المطالبة بإعادة شرط التمدن ولكن بمعنى آخر، فالدول أصبحت مطالبة بإجراء تعديلات تتعلق بحقوق الإنسان وتعديل الإدارة وتعديل الأسواق، وبالتالي هذا المفهوم أو شرط (التحضر/ التمدن) بمعناه الجديد لا يؤدي الوظيفة التي كان يقوم بها في القرن العشرين ألا وهي توفير الحق في عدم التدخل. ففي

مطلع القرن الواحد والعشرين بدأنا نسمع عن **انهيار مبدأ عدم التدخل** وتضاؤل أهميته، وعن إتاحة الفرص لإعادة تكوين المجتمعات وتغيير ثقافتها. أي أن المفهوم في القرن الواحد والعشرين أصبح يسعى إلى هدم هذا الحق.

- الملاحظة الثانية تتعلق في الواقع بمفهوم الثقافة، فله استخدامات متعددة، ولا يمكن القول أن استخدامه قاصر على القانون الدولي، ولكن له جذوره في الأفرع العلمية الأخرى كالأنثربولوجي وعلم الاجتماع وبالتالي هناك فيض من التعريفات تتعلق بمفهوم الثقافة. أما مفهوم الحضارة فهناك فيض آخر من التعريفات المتعلقة به. **والحضارة عادة ما ترتبط بكونها أسلوب حياة يجمع بين مجموعة من الشعوب تتجاور جغرافيا تستمر على مدى زمني معين، وذلك على عكس مفهوم الثقافة الذي يتعلق بأخلاق وأعراف وعادات متبعة كنتاج للعقل البشري سائدة في مجموعة، هذه المجموعة قد تكون داخل الدولة ذاتها، وبالتالي يمكن أن نسمع عن ثقافة الشعوب الأصلية وثقافة المجتمع بوجه عام.** الحقيقة أن تعدد التعريفات في بعض الحالات قد لا يكون نقطة ضعف، وإنما نقطة لإثراء المفهوم وليس نقطة تؤخذ عليه.

- الملاحظة الثالثة هي أن **كلا المفهومين -الحضارة والثقافة- معرض لإساءة الاستعمال.** فبالنسبة للثقافة نجد أن بعض المجتمعات تغالي في التركيز على طابعها القومي وخصائصها القومية. أما بالنسبة لمفهوم الحضارة، فقد استخدم للإشارة إلى الحضارات المنغلقة أو المانعة.. ونحن نتحدث عن حضارة غربية وحضارة إسلامية وحضارة بوذية؛ حضارات قائمة بذاتها قد يؤدي أو لا يؤدي الاختلاف بينها إلى صدام حضارات.

- الملاحظة الرابعة أننا إذا كنا ندرس مفهومين لاستخدامهما كمفاهيم تحليلية أو أدوات تحليلية، فإن الأمر يتوقف على **مجال البحث**، ففي بعض الحالات يستخدم مفهوم الثقافة في الموضوعات ذات الصلة بحقوق الإنسان في حين أن البعض يرى أن استخدام هذا المفهوم لا يناسب الموضوع، وأنه من الأفضل استخدام مفهوم الحضارة، فالأمر إذا يتوقف على ملاحظات واهتمامات الباحث.

- الملاحظة الأخيرة تتعلق بكيف يمكن **تحليل أثر العوامل الثقافية والحضارية على السلوك.** توجد بعض الصعوبات التي تعترض تحليل أثر هذه العوامل على تفكير وسلوك الأفراد والجماعات، أهمها:

١. المغالاة في تقدير أثر العامل الثقافي: وهنا يجب الوقوف عند بعض الآراء، خاصة آراء تنتمي إلى العالم الثالث. فمنذ الستينيات والسبعينيات، ومع تنامي اتجاهات واضحة للعالم الثالث فيما يتعلق بقواعد القانون الدولي التي نشأت أثناء الاستعمار، مثل مناقشة قانون البحار ولجوء بعض الدول لمد حدود المياه الإقليمية، أصبح البعض يرجع مواقف الدول ليس للعوامل الثقافية وإنما لاختلاف المصلحة.

٢. تحديد الجهة التي يمكن من خلالها قياس أثر العامل الثقافي داخل المجتمعات أو داخل الحضارات: ففي القانون الدولي لا توجد مشكلة لأن عادة ما تكون التصريحات الصادرة عن المسئولين الرسميين -سواء في المنظمات الدولية أو حتى في المؤتمرات- عادة ما تكون هي المصدر الأساسي الذي يمكن من خلاله رد الاختلاف في المواقف للعامل الثقافي. والواقع أنه في بعض الحالات -حتى في المؤتمرات الدولية لا ترتكز هذه التصريحات على العوامل الثقافية بقدر ارتكازها على العوامل الأخرى كاعتبارات المواءمة والاعتبارات السياسية.

هذا هو الإطار العام للثقافة والحضارة، وما يشتركا فيه، والوزن النسبي وأهمية كل عنصر في تفسير وتحليل قواعد القانون الدولي.

النقطة الثانية: الآراء الفقهية المتعلقة بأثر العوامل الثقافية أو الحضارية على تفسير القانون الدولي وتطبيقه:

توجد ثلاثة اتجاهات رئيسية في هذا الشأن، وهي:

• الاتجاه الأول: هو **اتجاه منكر** يعتمد على الإشارة لبعض المواقف في العالم الثالث. وهناك مقولة تتردد دائما عن أحد الأساتذة الإنجليز مفادها أن الاختلافات الموجودة بين الغرب وبين الحضارات الأخرى في آسيا وأفريقيا مردها الاعتبارات الاقتصادية بالأساس، وليس الاعتبارات الثقافية.

• الاتجاه الثاني: وهو **اتجاه مؤيد** يقول أن الاختلافات الموجودة بين الحضارات هي اختلافات جذرية وأصلية قد تصل للصدام بين الحضارات وتؤثر بالتالي على تفسير كل حضارة، وبالتالي فكل حضارة دينية تتبنى مفهوما دينيا للقانون الدولي وتفسيره، ومن ثم فهي تتصادم مع الحضارات القائمة على العلمانية.

- الاتجاه الثالث: يمثله أغلب فقه القانون الدولي وهو في الحقيقة **اتجاه يقع بين هذين الطرفين** المؤيد والمنكر، وأغلبه يقول أنه يمكن أخذ هذه العوامل الثقافية بعين الاعتبار عند تفسير أو تطبيق القاعدة القانونية، ولكن دون تحديد قدر تأثير هذه العوامل.

وتوجد بعض **الدراسات التي أجريت عن أثر المتغير الثقافي على تطبيق القانون الدولي**، ومن هذه الدراسات:

- دراسة حول مدى تأثر القضاة أنفسهم بخلفياتهم الثقافية، ويوجد استطلاع للرأي شمل جملة قضاة محكمة العدل الدولية وبعض القضاة من المحاكم الإقليمية حول مدى تأثر القاضي في قراراته وأحكامه بخلفياته الثقافية، وكانت النتائج كلها بالسلب، فلم يذكر أحد من القضاة –باستثناء واحد فقط وهو القاضي الاسكتلندي– أن انتماء القاضي لثقافة محددة يؤثر على قراراته النهائية. والسبب في هذا أي في إجماع القضاة على عدم وجود أثر للعوامل الثقافية على ما يصدرونه من أحكام رده البعض إلى أن القاضي بطبيعته قاضي دولي ومن الضروري أن يتمتع بالحياد وأن ينحي أثر العوامل الثقافية جانبا، البعض الآخر فسر هذه النتائج بأن القاضي ينتمي لثقافة قانونية عالمية وأنه بمجرد خروجه من دولته ينسى ثقافته وينتمي لثقافة قانونية عالمية.
- دراسة إمبريقية أخرى أجريت حول أثر اختلاف النظم القانونية الوطنية على دور القاضي وكيفية فهمه وتفسيره للأدلة او للاستنادات الموجودة أمامه. هذه الدراسة وصلت إلى أن هناك عادة اختلافا بين القضاة المنتمين للقانون المدني وبين قضاة القانون العام لأن قضاة القانون المدني يميلون إلى عدم إبداء الآراء الذاتية بكثرة مقارنة بقضاة القانون العام. أما فيما يتعلق بقضاة العالم الثالث فهم أيضا –وهذا شئ غريب– لا توجد أي ملامح تأثيرات ثقافية على آرائهم وأرجعت الدراسة ذلك إلى ان هؤلاء القضاة قد تلقوا تدريبهم في النظام القانوني الغربي سواء نظام قانون عام أو نظام قانون مدني، وبالتالي لا توجد ملامح لآثار الثقافات الوطنية في قراراتهم.
- كذلك توجد دراسة أخرى أجريت فيما يتعلق بالسلوك التصويتي للقضاة في المحكمة نفسها. والدراسة كانت محاولة لبيان ما إذا كانت المحادثات التي تتم بين القضاة أنفسهم تأتي متأثرة بانتماءاتهم إلى النظام القانوني العام أو النظام القانوني المدني،

وانتهت الدراسة إلى أنه لا توجد تأثيرات لهذه الخلفيات أو للنظم التابعين لها فيما يتخذونه من أحكام.

هذا الكلام يردنا إلى القضية العامة المطروحة للنقاش اليوم؛ وهي **أثر الثقافة في اقترابات القانون الدولي**. من المعروف أن القانون الدولي نهض على عدد من النظريات، فيعود القانون الدولي في أساسه إلى **نظرية القانون الطبيعي**. والقانون الطبيعي هو ما كان يرتكن إليه الإنسان قبل ظهور القانون الدولي في التأسيس، فالقوة الإلزامية للقانون الدولي نابعة من افتراض وجود ما يسمى بالقانون الطبيعي بمعناه الواسع أي مجموعة من المبادئ والقواعد التي يستقيها العقل والمنطق السليم، ويكون من الطبيعي أن يتفق فيها المسلم مع المسيحي مع أي فرد ينتمي لحضارة أخرى. ومن ثم فإن **نظرية القانون الطبيعي هي نظرية لا تترك مساحة بالأساس لتأثير العامل الثقافي.**

أما فيما يتعلق **بنظرية القانون الوضعي** فالنظرية تؤكد أن قواعد القانون الدولي تصنعها وتطبقها الدول وتستند إليها، وبالتالي **فقواعد القانون الدولي هي قواعد موضوعية وقواعد محايدة لا مجال فيها لأثر العامل الثقافي.**

بعض النظريات السياسية الأخرى سادت بالإضافة للنظريتين السابقتين، وخاصة **نظرية مكدونان**، والتي ينظر فيها للقانون الدولي على أنه جملة من الطلبات للمحاكم، والنظرية تقول بأن النظر إلى القانون يجب أن يكون نظرا إليه في تطبيقه وليس نظرا إليه كقانون نظري، وبالتالي فهذه النظرية لا تولي أيضا للعامل الثقافي أي اعتبار.

لكن في الحقيقة مع انتهاء الحرب الباردة ومع ظهور **مدرسة global study** بكل تفريعاتها ذاع القول بأنه **لا توجد موضوعية في القانون الدولي.** فأحد الانتقادات الموجهة لموضوعية القانون الدولي وحياده هو أن قواعد القانون الدولي تفتقد الاتساق، وهي من ثم قواعد بها عدم موضوعية. الانتقاد الثاني أن القانون الدولي هو قانون منحاز سياسيا وتستخدمه القوى الكبرى لتحقيق مصالحها، وبالتالي فتح هذا النقد الباب أمام مجموعة من المدارس من داخل الحقل -مثل النسوية والاقترابات من داخل العالم الثالث- التي بدأت التمرد على قواعد القانون الدولي، وبالتالي سادت في دراساتها مفاهيم الإمبريالية والثقافة والتأريخ والحاجة لإعادة النظر في كيفية التأريخ ليس فقط لتاريخ القانون الدولي وتطوره، ولكن أيضا لتاريخ النظرية القانونية من خلال منظورات محددة،

وبالتالي ظهرت في إطار هذه النظريات مجموعة من الاتجاهات التي تلقي ظلالا من الشك حول موضوعية وحياد القانون الدولي، وتفتح الباب أيضا لمسائل الذاتية والتأريخ. من هنا ظهرت خلال فترة العشر سنوات الأخيرة محاولة لتأريخ القانون الدولي من خلال الحضارة على أساس أن تاريخ القانون الدولي هو تاريخ حضارة أوروبا وها نحن ننتقل إلى مرحلة جديدة، إلى مرحلة الحضارة العالمية، فالقانون الدولي في الوضع الحالي يمر بأزمة فيما يتعلق بعالميته وشرعيته.

وبالتالي هذه الدراسات التاريخية تحديدا والقانونية المهتمة بنظرية القانون الدولي ساعدت في فهم العلاقة بين القانون والثقافة وبين القانون والتاريخ، فإذا كان القانون الدولي غير موضوعي فهو أيضا ذاتي، ولذا فقد ظهر من يفقد الثقة في القانون الدولي ويولي ثقته للفقيه ذاته. ارتبط بهذا ظهور مجموعة من الدراسات التي تتحدث عن أن الفقيه نفسه ينظر في الحالة التي أمامه ويفسرها طبقا للتاريخ وطبقا للثقافة، الخ..

وتظل **مشكلة هذه التيارات** هي أنها أفضت إلى **حالة من اليأس**، فالقانون الدولي أصبح ينظر إليه على اعتباره غير موضوعي، وعلى اعتبار أنه متروك لعالم السياسة ولاعتبارات المصالح السياسية، فالمعظم فقدوا ثقتهم في القانون الدولي، وأصبحوا يرونه بإحدى طريقتين، فهو إما يبرر ما يحدث وإما فقير قاصر غارق في حالة من الطوباوية.

ومن ثم فإن **هذه التيارات المختلفة ساهمت في فتح الباب أمام إعادة دراسة الثقافة وربطها بالقانون الدولي.**

بالإضافة إلى هذه التيارات هناك تيار آخر، وهو يسمى **المنظور الحضاري** والحقيقة فإن الجهود الفكرية المرتبطة به ساهم فيها بالأساس عالمان؛ أحدهما كان قاضيا في محكمة العدل الدولية، وهو قاضي سيريلانكي متعدد الثقافات ومسلم وتنتمي دولته للحضارة البوذية، وتبنى مفهوم يقوم على أمرين في ذات الوقت: الأمر الأول: **مفهوم العالمية** –ولكن ليس بالمعنى المعروف في الفكر الغربي الذي ينظر للقانون الدولي باعتباره أداة لفرض قيم العالمية، وهذا القاضي يقول أن العالمية ينبغي أن تتحقق من خلال تعدد المصادر وفتح مصادر القانون الدولي أمام المبادئ والقيم الحضارية المختلفة من الإسلام وغير الإسلام. ويمكن الاطلاع على رأيه، فقد ألحقه بالرأي السائد في محكمة العدل الدولية عام ١٩٩٦ فيما يتعلق بمشروعية الأسلحة النووية، وقد ظهر هذا الرأي في فقرة في أكثر من ست صفحات بعنوان:

وقد أشار في هذا الرأي إلى أن بعض الحضارات مثل الحضارة البوذية تحديدا دونا عن الحضارات الأخرى لا يوجد فيها مفهوم "الحرب العادلة" على الرغم من أن له وجودا في المسيحية وفي الإسلام وحتى في الحضارة اللاتينية، وبالتالي فالانفتاح على مصادر الحضارات الأخرى والأخذ منها بشكل أو بآخر قد يسهم في تحقيق العالمية ليس عن طريق الفرض، ولكن عن طريق فتح مساحات أمام الحضارات الأخرى. أما الأمر الثاني: **تعدد النظم القانونية**. فالقاضي السيريلانكي يضع محورين يسعى من خلالهما لإضفاء الشرعية على قواعد القانون الدولي. وهو من أكثر القضاة في محكمة العدل الدولية دمجا لما يوجد في النظم القانونية الوطنية داخل قضاء محكمة العدل الدولية.

أما المساهم الآخر فهو أستاذ القانون الياباني كوليه، وله كتابات عديدة بعضها يتعلق بموضوع حقوق الإنسان، وله كتابات كانت في الأصل مجموعة دروس في أكاديمية القانون الدولي. ومن خلال دراسة ما كتبه يمكن تلخيص رأيه في القول بأنه يرى أن النظام القانوني الموجود بشكله الحالي يفتقد إلى الشرعية بالأساس، ولكي يمكن إنشاء نظام قانوني عادل في المجتمع الدولي الحالي، فإنه يجب أن يتحقق أمران: الأمر الأول، أن **يحظى هذا القانون بالرضا والقبول من أغلب شعوب العالم**، والأمر الثاني أن **تتوافر للقانون الدولي الفاعلية** فوجود شعارات بدون فاعلية لا يحقق النتيجة المرجوة، وبالتالي فهو يطرح هذا المنظور ليس كمنظور بديل للمناظير السائدة فيما يتعلق بالقانون الدولي الحالي. وهو يرى أن هذين التعديلين ضروريان، فمجال العلاقات الدولية ومجال القانون الدولي لا يجب أن يقتصرا على الدول، ولكن يجب أن يأخذا في الاعتبار قيم ومصالح شعوب تمثل تقريبا ٨٠% من حضارات العالم، وبالتالي فما يطرحه كوليه **ليس اقترابا بديلا، ولكنه اقتراب مكمل للاقترابات الموجودة.**

بالمثل طرحت بعض الدراسات **مفهوم الحضارات المتداخلة**، وقدمت عدة اقتراحات لتحقيق هذا الاقتراب، وأهمها:

١. عدم اعتبار القانون الدولي كالقانون العرفي، فالقواعد القانونية العرفية الموجودة الآن خلقت في القرن التاسع عشر والممارسة الدولية الخاصة بها تمتد إلى بريطانيا وفرنسا وايطاليا، وقلما يشار في الكتابات إلى أن القواعد العرفية لها أساس من الحضارات غير الغربية.

٢. التعرف على مصادر أخرى تساعد في تحديد القواعد القانونية، والتي هي بطبيعة الحال قرارات صادرة عن المنظمات الدولية، وأيضا المعاهدات متعددة الأطراف.

النقطة الثالثة: خلق القاعدة القانونية وتفسيرها والتعامل معها من ناحية النشأة ومن ناحية المصادر:

القانون الدولي في نشأته الأولى يعكس الأبعاد الثقافية والحضارية والأيديولوجية بمعناها الواسع في التعريف بالمفهومين الثقافي والحضاري، فالنشأة أساسا ذات طبيعة ثقافية أو أيديولوجية، فالقانون الدولي الحديث نشأ عام ١٦٤٨ مع معاهدة صلح وستفاليا ونشأة الدولة القومية وكان مقتصرا في تطبيقه على العلاقات بين مجموعة محددة من الدول الأوروبية المسيحية تحديدا وليس كل الدول الأوروبية، وظل الحال على هذا النحو في الفترة من ١٦٤٨ إلى ١٨٥٦ قرنين من الزمان، فظل القانون الدولي حكرا على الدول الأوروبية المسيحية، وذلك على الرغم من أن الدولة الأعظم كانت أوروبية بشكل أو بآخر، ولكنها لم تكن مسيحية وأقصد بالطبع الدولة العثمانية، فلم يسمح لها أن تصبح عضوا في مفهوم الأوروبيين في المجتمع الدولي أو طرفا في المعاهدات الدولية المحكومة بهذا القانون إلا عام ١٨٥٦ حيث تم الاتفاق على دخول غير المسيحيين للمجتمع الدولي بمعناه الذي نعرفه الآن. وطوال هذه الفترة لم يكن يسمى قانونا دوليا، وإنما كان يسمى **القانون العام الأوروبي** على اعتباره قانونا حاكما للعلاقات بين الدول الأوروبية، إلى أن تطور مع دخول الدولة العثمانية إلى منظومة المجتمع الدولي بتوقيع معاهدة ١٨٥٦ و١٨٥٩، واستمر الحال على هذا النحو طويلا ثم جاءت التطورات المعروفة حديثا من دخول دول العالم الثالث وقبلها دخول الاتحاد السوفيتي، وحديثه عن الدبلوماسية السرية والاتفاقيات المتوارثة من الإمبراطورية الروسية. هذه هي النشأة، وهي قائمة في أساسها على فكرة محددة ذات أبعاد ثقافية حضارية أيديولوجية، فهي نشأة يسند فيها القانون إلى دول بعينها تدين دينا بعينه دون إعطاء غير المدينيين بهذا الدين اعتبارا في وضع القانون أو اعتبارا في ممارسة القانون أو اعتبارا مع غيرهم ممن يدينون بالمسيحية.

وعند الحديث عن **مصادر القانون الدولي** نشير إلى المادة رقم ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، فالمادة المذكورة حددت لنا أربعة مصادر أساسية للقانون

الدولي وهي: المعاهدات الدولية، والعرف، ومبادئ القانون العامة التي أقرتها الأمم المتمدنة، وأحكام القضاء وكتابات الفقهاء. كل عنصر من هذه العناصر الأربعة التي تساهم في إنشاء القاعدة القانونية يبين فيه على نحو واضح جدا المعنى الثقافي الحضاري الأيديولوجي للقانون الدولي.

١) المعاهدات الدولية: المعاهدة هي بطبيعتها إجراء بين دولتين أو أكثر بموجبه تتفق الدولتان أو الدول المتعاهدة على شئ محدد، هنا يقينا تظهر المصلحة ويقينا تظهر الثقافة وتنعكس الحضارة بشكل أو بآخر مع الأخذ في الاعتبار أن موازين القوة لها مفاعيلها، ولذا نفضل استخدام المفهوم الأيديولوجي الذي يحوي في طياته الأبعاد الثقافية والحضارية والسياسية والمصلحية، الخ... ووجود المعاهدة في ذاته يعكس كل هذا الذي أشرنا إليه. أيضا اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات عام ١٩٦٩ حين قدر لها ان تقنن القواعد الخاصة بالمعاهدات الدولية أوردت شيئا يعلمه الجميع اسمه "التحفظ". والتحفظ هو استبعاد إعلان من جانب دولة ما بمقتضاه تستبعد أثر أو تعدل أثر جزء من معاهدة أو بعض نصوصها في مواجهتها، هذا التحفظ إما تحفظ لمصلحة أو تحفظ لثقافة أو تحفظ لحضارة أو تحفظ لدين. والتحفظ بهذا المعنى يعكس المعاني المتعددة التي أشرنا إليها في ثنايا الحديث، وهي أن الدولة ترغب في الانضمام إلى معاهدة ما من المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان على سبيل المثال، ولكنها ترى فيها ما يتعارض مع ثقافتها ومع حضارتها أو مع دينها؛ فكل الدول الإسلامية تحفظت بدرجة أو بأخرى، وبشكل أو بآخر على كل الاتفاقيات التي شاركت فيها والخاصة بحقوق الانسان. فمصر مثلا تحفظت على اتفاقية حقوق الطفل في أكثر من موضع، وتحفظت على الاتفاقية الخاصة بمناهضة التمييز ضد المرأة في أكثر من موضع، وتحفظت على العهدين الدوليين للحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية في أكثر من موضع. كل هذه المواضع جاء التحفظ فيها إما تعبيرا عن مصلحة أو تعبيرا عن قيم أو تعبيرا عن ثقافة، لدرجة أنه في بعض الأحيان -خصوصا في العهدين الدوليين- أصدرت مصر تحديدا إعلانا بعد التصديق، وقد جاء هذا الإعلان بمثابة تحفظ عام حيث أكدت الموافقة على العهد الدولي مع التحفظ بشريطة ألا يتعارض أي نص مع قواعد الشريعة الإسلامية، هذا التحفظ عام و يؤكد أنه من حق الدولة المصرية في كل حين إذا غيرت موقفها، مثلا إذا تبنت شيئا أوسع في الشريعة أو إذا

ضيقت أن تتحفظ في ضوء التفسير الجديد لموقفها. إجمالا للقول فإن المعاهدة في إنشائها ابتداء تحمل المعاني الثقافية والحضارية والسياسية والمصلحية والأيديولوجية، المعاهدة الجماعية في التعامل معها تعكس من خلال مفهوم التحفظ ما يمكن أن يعبر عن هذه المعاني هذا هو المصدر الأول والأهم من مصادر القانون الدولي.

٢) العرف: وبالمثل يظهر تأثير الأبعاد الثقافية والحضارية والأيديولوجية في هذا المصدر.

٣) مبادئ القانون العامة التي أقرتها الامم المتمدنة

٤) أحكام القضاء الدولي هي المصدر الرابع، وبشكل أكثر تحديدا أحكام محكمة العدل الدولية، وتمثل فيها المدارس القانونية وجوبا أي يجب أن تمثل فيها كل المدنيات والحضارات القانونية. فعلى سبيل المثال لا بد من وجود ممثل للشريعة الاسلامية بالمحكمة. وبغض النظر عن القدرة التأثيرية، فإن مسألة وجوب تمثيل المدنيات والحضارات القانونية بما تحويه من قيم وثقافة وتقاليد ودين وغيرها في تشكيل المحكمة له دلالته الكبيرة في هذا الصدد.

٥) أيضا لا تفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى خلق قاعدة القانون من جانب المنظمات الدولية. فلم تعد قواعد القانون الدولي المعاصر أمرا قاصرا على الدول، وإنما هناك أشخاص قانونية أخرى على خلاف الدولة على رأسها المنظمات الدولية التي تسهم بشكل أو بآخر في خلق القاعدة القانونية. وفي المنظمات الدولية –في الأجهزة العامة للمنظمات الدولية– تمثل الدول تمثيلا جغرافيا عادلا، وذلك باستثناء مجلس الأمن والدول دائمة العضوية. ومن شروط انتخاب الأعضاء العشرة غير الدائمين في مجلس الأمن مراعاة التمثيل الجغرافي العادي. وكذلك من بين الشروط التي تتعلق بالـ٥٤ عضوا في المجلس الاقتصادي والاجتماعي مراعاة التمثيل الجغرافي العادل، والجغرافي هنا يحوي في طياته البعد الثقافي فالانتماء مثلا لأوروبا يعني أوروبا بما تحمله من ثقافة وبالمثل بقية القارات والحضارات، فمسألة التمثيل الجغرافي العادل تعكس بوضوح وبدلالة المعاني التي سبقت الاشارة إليها فيما يتعلق بالعناصر الثقافية والحضارية في التأثير على القانون الدولي.

النقطة الرابعة: مثال تطبيقية على ما تقدم:

موضوع التطبيق هو موضوع حقوق الإنسان، ولقد سبقت الإشارة إلى أن الاتفاقيات العامة لحقوق الانسان ينعكس فيها بجلاء التأثير الثقافي والحضاري. ولقد ثار الكثير من النقاش في الثلاثين عاما الماضية، وخاصة في الحقبة الأخيرة من القرن المنصرم حول مسألة التدخل الدولي الإنساني أو التدخل الدولي المتذرع بالاعتبارات الإنسانية، الخ... وكذلك الكثير من النقاش حول مسألة النسبية أو الخصوصية العالمية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، والحديث عن حقوق الإنسان بطبيعتها عالمية إلى الحد الذي وصل ببعض الفقهاء للحديث عنها باعتبارها قواعد آمرة لا يجوز مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها. وبعض الفقهاء اقتصر على مجموعة من هذه الحقوق ولم يعممها باعتبارها قواعد آمرة، في مقابل هذا الحديث عن العالمية ظهر حديث رصين عن الخصوصية والنسبية. والمسألة هنا أننا في محاولة جماعة مسيطرة فرض ثقافتها وقيمها وحضارتها ومصالحها على غيرها، فالقول بأن ما يتمتع به الإنسان الأمريكي من حقوق يجب أن يتمتع به الإنسان المصري أو السعودي..الخ من حقوق، بغض النظر عما إذا كان ما يتمتع به الإنسان الأمريكي من حقوق يتوافق مع ثقافة وحضارة ودين الشعب في مصر أو السعودية أم لا، هو قول غير دقيق. والرد عليه يكون بإنكاره، فلدينا بعض القواعد الخاصة في حقوق الانسان نتفق على كونها قواعد عالمية لا يجوز مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها، أي أنها قواعد آمرة. ولكن هناك قواعد أخرى لا يجوز بحال اعتبارها آمرة، مثل حقوق الشواذ فهي لا تتناسب إطلاقا مع مجتمعاتنا. وبالتالي يصح الحديث عن الخصوصية الثقافية أو النسبية فيما يتعلق بحقوق الانسان كحديث له مدلوله وله مغزاه.

أيضا هناك مسألة التدخل الدولي لاعتبارات إنسانية، فلقد وصل بنا الحال إلى أن بعض فقهاء القانون الدولي والعاملين في حقول لها علاقة بالقانون الدولي -مثل وزير الخارجية الفرنسي الحالي، وهو طبيب في الأصل عمل في منظمة أطباء بلا حدود- يتحدثون عن أن التدخل الدولي الإنساني ليس حقا وليس مكنة، وإنما هو واجب على المجتمع الدولي. ويتحدث هؤلاء عن أثر التدخل الدولي الإنساني نظرا لعجز الدولة عن توفير الحماية في حالة الكوارث الطبيعية أو الكوارث الناتجة عن فعل البشر، ويمتد الحديث الآن إلى حالات غير حالات الضرورة القصوى التي تحدث فيها الوزير الفرنسي عن واجب المجتمع الدولي في التدخل.

نختتم هذه الجزئية بإشارة إلى الشريعة الإسلامية في قضاء محكمة العدل الدولية. وللدكتور عابدين عبد الحميد بحث يدور حول أن محكمة العدل الدولية تتكون من خمسة عشر قاضيا يمثلون الحضارات الرئيسية، وكان التساؤل الرئيسي للبحث هو: طالما أن القضاة المسلمين ممثلين دائما في المحكمة منذ إنشائها، فما هي الحالات التي لجأت فيها المحكمة لاستقاء مصادر أو قواعد من الشريعة الإسلامية؟ والحقيقة أن الشيء المفارق هو أنه على مدار فترات طويلة جدا منذ إنشاء المحكمة تقريبا وحتى نهاية الستينيات كانت المرة الأولى التي يذكر فيها شئ من الشريعة الإسلامية من القاضي عمون، وهو قاضي لبناني، وأشار فيها إلى مبادئ العدل والإنصاف، وذلك عند نظر النزاع الخاص بإقليم بحر الشمال. وفي مطلع الثمانينيات أشارت المحكمة على وجه التحديد -وليس القضاة أنفسهم- إلى الشريعة الإسلامية، وكان السبب هو محاولة إيجاد صيغة شرعية لاحتواء الثورة الإسلامية في إيران لاحتجاج إيران بأن القانون الدولي الموجود هو قانون غربي مستقى من حضارة مسيحية، وأنها غير ملتزمة تماما بقواعده؛ ولذا فقد وجدت المحكمة أنه من الضروري أن تذكر إيران -وهي الدولة المسلمة- بأن القواعد الخاصة بالحصانات والامتيازات الدبلوماسية هي قواعد مستقاة من الحضارات المختلفة ومستقرة فيها بما في ذلك الحضارة الإسلامية.

ويختتم د. عابدين عبد الحميد الدراسة بتساؤلات حول الأسباب التي حثت المحكمة بعد هذه الفترة الطويلة للإشارة إلى الشريعة الإسلامية؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى ندرة الإشارة إلى الشريعة الإسلامية في أحكامها؟

والأهم من هذا، أن التطورات الأخيرة التي حدثت في النظم القانونية في الدول الإسلامية -فمع إظهار الشريعة في أغلب دساتير الدول العربية والإسلامية قد يستتبعها في الفترة القادمة تطوران؛ أحدهما أن تصبح التحفظات التي وردت على الاتفاقيات استنادا إلى الشريعة الإسلامية محل منازعات، والتطور الثاني أن قد تكون هناك محاولات لفرض الشريعة الإسلامية تنشأ عنها بعض المنازعات التي تعرض على محكمة العدل الدولية.

وبالتالي فالسؤال المثار هل ما يمكن أن تسهم به الشريعة الإسلامية في النظم القانونية الدولية لا يمكن أن يتعدى مجرد كلام عام يتفق مع المبادئ العامة الواردة في الشريعة؟ وكيف يمكن الاستفادة من الشريعة الإسلامية في النزاعات الحالية بحيث يكون للمبادئ العامة للشريعة -كمبادئ العدل والانصاف- توظيف أو تفعيل محدد وواضح المعالم.

التعقيب

أ.د. أحمد الرشيدي

لقد تناول العرض العديد من الجوانب ذات الصلة بالبعد الثقافي وأثره على القانون* الدولي فقد تركز على أربع نقاط: تحديد الثقافي والحضاري في دراسة القانون الدولي، آراء الفقهاء في هذا الموضوع، كيف تنشأ القاعدة القانونية الدولية وأين موقع البعد الثقافي منها، ثم كيف تطبق القاعدة القانونية الدولية وما هو دور البعد أو المتغير الثقافي من هذا.

ويمكن إجمال التعقيب حول هذه المحاور على النحو الآتي:

- أتصور أن الحديث عن المتغير الثقافي في دراسة القانون الدولي يمثل قاسما أساسيا، وهو أمر مفترض لأن القانون الدولي يعتبر قانونا للعلاقات الدولية، فمن الطبيعي أن يأتي ويمثل القواسم المشتركة التي تعبر عن الثقافات القانونية والحضارية المختلفة، وأحيانا فإن هذا المتغير الثقافي قد يكون موجودا بدرجة كبيرة ومتداخلا إلى الحد الذي يصعب معه تمييز ما هو البعد الثقافي الذي ينتمي لمنظومة حضارية، وما هو البعد الثقافي الذي ينتمي لمنظومة أخرى. فمثلا أشار د. عابدين إلى قضاة محكمة العدل الدولية، وطرح سؤالا أوليا وهو إلى أي مدى يتأثر القاضي ببيئته الثقافية والحضارية. ونستطيع بالطبع القول أن البعد الثقافي له تأثير على القاضي، فمثلا عندما أشير إلى القاضي المصري عبد الله العريان كعينة من قضاة محكمة العدل الدولية، لا نستطيع القول أنه يتصرف في موقعه في محكمة العدل الدولية بمعزل عن فكره وتكوينه، ولكن أحيانا يكون هذا الفكر وهذا التكوين متداخلا، بحيث يصعب الفصل فيهما، فمثلا هل يمكن القول أن القاضي المصري متأثر بتكوينه العربي الإسلامي تأثرا منعزلا عن تكوينه العلمي الفرنسي؟ أشار د. عابدين إلى هذا الموضوع، وقال أن هناك اعتراف منذ إنشاء المحكمة الدائمة للعدل بوجود ما يسمى بالثقافة القانونية، وهي التي عبرت عنها محكمة العدل الدولية بمفهوم Main Legal Culture. وقد أضاف د. محمد شوقي مفهوما آخر موجودا في دراسات المنظمات الدولية وهو "التمثيل الجغرافي العادل" وهذه الفكرة ليست -في تصوري- مجرد تعبير عن مناطق جغرافية معينة، وإنما هذه المناطق الجغرافية المعينة تحمل بعدا ثقافيا وحضاريا.

- محور آخر من تعقيبي سيدور حول مجال حقوق الإنسان باعتباره يمثل مجالا وسطا بين فروع العلوم المختلفة فجزء من اهتمامات القانون الدولي أصبح الآن في قانون حقوق الإنسان فنحن نتحدث عن قانون دولي لحقوق الانسان أو قانون دولي إنساني، ما يعنينا هنا هو فكرة "النسبية الثقافية أو الحضارية" فنحن عندما ندرس حقوق الانسان نتوقف أمام ما يسمى الإشكاليات المختلفة لدراسة حقوق الانسان؛ إشكالية تبدأ من التعريف ذاته، أي من مضمون الحقوق، وهذه الأمور تتدخل فيها الأبعاد الثقافية والحضارية، فما يكون مقبولا من منظومة ثقافية وحضارية معينة قد لا يكون كذلك من جانب المنتمين لمنظومة حضارية أخرى. وهنا يحضرني الدور المعتبر لليونسكو، والذي يؤكد على أهمية التناول الثقافي والحضاري في دراسة القانون الدولي، وأعني به دور اليونسكو في حماية السكان الأصليين وثقافتهم وفكرهم.
- أشار د. محمد شوقي –وبحق– لفكرة التحفظات على الاتفاقيات الدولية، وكيف أن هذه التحفظات جاءت اعترافا صريحا بوجود ثقافات مغايرة، وأن هذه الثقافات يجب أن تتاح لها الفرصة لكي تعبر عن نفسها في إطار هذا المشترك الإنساني الواحد، ولقد أشار د. محمد شوقي إلى موضوع الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وكيف أن توقيع وانضمام الدول العربية إليها قد جاء بتحفظات معينة. فكرة التحفظ العام أصبحت غير مجدية، والبديل هو الاجتهاد من جانبنا، فنحن ممثلو الدول العربية والإسلامية الذين نتفاوض يجب أن نتحفظ على هذا البند أو ذاك تحديدا لأنه يتعارض مع الشريعة، لأن فكرة التحفظات العامة أحيانا ما تدخلني في أمور غامضة مبهمة. ولقد ثار على سبيل المثال تحفظ على أن تمنح المرأة جنسيتها لأبنائها من زوج غير وطني، وكان هذا التحفظ يثير مسألة وجود تعارض بين هذا النص وأحكام الشريعة الإسلامية، ثم تم العدول عن هذا التحفظ.
- أيضا د. عابدين أشار إلى دراسة استطلاعية وتساءل: إلى أي مدى يتأثر القاضي بخلفيته الثقافية والحضارية؟ أنا أتصور أن القاضي لا بد أن يتأثر، فالقاضي عندما يحكم –كما يقول أساتذة القانون– يستدعي عقيدته أو يستدعي ضميره بشأن واقعة معروضة أمامه، فهو في الواقع يستدعي كل مكوناته الثقافية، أي كل عناصر البيئة الثقافية والمادية والاجتماعية والسياسية، فهي مسألة أساسية مع الأخذ في الاعتبار فكرة التداخل، كأن يكون القاضي مسلم ولكنه درس وتعلم في بلد آخر أوروبي.

- كذلك هناك أمر أشار إليه د. عابدين وأعتبره أمرا خلافيا بيننا نحن الباحثين في مجال القانون الدولي؛ عندما نتحدث في مجال القانون الدولي هناك أمران أساسيان: الأمر الأول، هو فكرة العدالة -بمعنى Fairness وليس بمعنى Justice، فالـ Fairness وفق فهمي لها أقرب إلى العدل الطبيعي، بينما الـ Justice هو ما يقره القانون أي ما هو عدل وفقا لما يقره القانون، فليس بالضرورة كل ما يقره القانون عادلا. فنحن عندما نتحدث عن المنظمات الدولية نقول أن هدف المنظمة الدولية الرئيسي والحاكم هو الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، ولكن أن حفظ السلم والأمن الدوليين لا يحقق بالضرورة العدالة، وإنما ربما استقرار الأوضاع. ففكرة عدالة Fairness القانون الدولي تحتاج لبحث من جديد.
- هناك أمر آخر هو ما نسميه بوحدة التحليل في دراسات القانون الدولي، فوحدة التحليل الآن لا تزال هي الدولة فهي الفاعل الذي أوجد القانون وأعطاه اسمه وعنوانه ومضمونه ونسبه. لكن وحدة التحليل الآن أصبحت الجماعة الدولية، وهناك من صار يتحدث عن Global Law وليس International Law، وذلك كناية عن عنف التطورات التي حدثت في القانون الدولي، وفاعلية القانون الدولي التي تحدث عنها د. محمد هي مرتبطة في التحليل الأخير بالفاعلين الدوليين، سواء كانوا دولا أو أشخاصا دوليين.
- د. محمد شوقي أشار بحق إلى التطور الخاص بالنشأة الأوروبية للقانون الدولي، فالأوروبيون ربما قننوا بعض هذه القواعد بما يتفق ونظام الدولة القومية، لكن من حيث المضمون أتصور أن الأوروبيين تأثروا إلى حد بعيد بالثقافات الأخرى عندما صيغت قواعد خاصة بقانون الحرب أو عندما صيغت قواعد خاصة بالقانون الدولي الإنساني، وعندما صيغت قواعد الحصانات الدبلوماسية حيث أن هذه القواعد وغيرها نشأت نشأة عرفية في المقام الأول، ولم يجر تقنين هذه القواعد بشكل متكامل إلا مع اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية عام ١٩٦١ أي منذ حوالي نصف قرن، كذلك الحال بالنسبة لاتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية عام ١٩٦٣. طبعا في موضوع الاتفاقيات الدولية التي هي بين مجموعة من الأطراف -فحتى إذا كان كل طرف يسعى لتحقيق مصالحه ولتعظيم مكاسبه لأبعد حد ممكن من خلال المفاوضات، فالوصول إلى اتفاقية

دولية هو أشبه بالمعركة- فإنه يتعذر في النهاية في بعض الأحيان تحقيق بعض المصالح، وهنا أيضا يكون البعد الثقافي غير بعيد عن رؤيتنا وفهمنا لهذه الاتفاقيات.

- فكرة العرف الدولي، وكيف أن هذا العرف يأتي ليعبر عن ضمير الجماعة الإنسانية، وعما ارتأته هذه الجماعة الإنسانية سواء على المستوى الدولي العالمي أو على المستوى الدولي الإقليمي، هنا يحضرني نموذجان: النموذج الأول، خاص بدول أمريكا اللاتينية التي تعارفت فيما بينها -قبل الاتفاق بين دولها في الثلاثينيات- على حق الملجأ، ثم منها انتقلت إلى العمل الدولي العام العالمي فكرة حق الملجأ أو حق اللجوء. النموذج الثاني، خاص بالدول الإفريقية والتي اتفقت في مؤتمر القاهرة عام ١٩٦٤ على احترام قدسية الحدود السياسية بعد الاستعمار، فالدول الافريقية خلصت إلى أنه من الأفضل أن تسير على مبدأ المحافظة على الحدود إيمانا منها بأن تغير الخريطة السياسية للدول الإفريقية سوف يقود إلى مشكلات كبيرة لا داعي لها.

- المبادئ القانونية العامة المستقرة لدى عموم الأمم -والأمم لا يجب أن نفهمها على أنها دولة بالمعنى الحالي ولكن ممكن أن تكون بمعنى قبيلة أو جماعة بشرية معينة حيث علاقات السلطة فيما بينها واضحة. وهنا أشير إلى بعض المبادئ القانونية العامة وأتصور أنها تدخل في إطار المشترك الإنساني العام. على سبيل المثال " مبدأ المساواة " نجده في المحاكم الوطنية في الدول المختلفة وفي محكمة العدل الدولية وفي المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وهكذا. كذلك عندما أتحدث على سبيل المثال عن "الفعل الضار"، وأن هذا الفعل الضار يجب أن يرتب تعويضا أو يرتب مسئولية، أو عندما أتحدث عن "الفعل النافع"، الخ... وربما السبب في وجود هذه المبادئ في القانون الدولي هو التأثر بوجودها في القوانين الوطنية على اختلاف أنواعها بمكوناتها الدينية ومكوناتها غير الدينية. فلأن الدولة سبقت من حيث نشأتها المجتمع الدولي، ولأن الحاجة إلى تنظيم العلاقات الدولية نشأت لاحقة على وجود هذه العلاقات، بدأنا نتحدث عن الفعل الضار والفعل النافع، وهكذا.. وكذلك أخلاقيات الحرب وأعرافها، فالعبارات التي ترد دائما حينما نتحدث عن القانون الدولي الإنساني جاءت متأثرة إلى حد بعيد بأعراف سادت على المستوى الأممي، ويستوقفنا تماما كيف أن القائد المسلم كان يخرج لأطراف المدينة المنورة ليودع الكتيبة أو السرية يقول: سر بسم الله على بركة الله وإني موصيك بعشر لا تقتل امرأة ولا طفل صغير ولا شيخ كبير، ولا

تخربن عامرا، ولا تقلعن شجرة، ولا تعقرن شاة، ولا تمثلن، الخ... وكلها وصايا بتوكيدات لغوية واضحة مثل لا الناهية ونون التوكيد. لذلك عندما نأتي لاتفاقية جنيف الرابعة عام ١٩٤٩ نجد حماية للبيئة وللأطفال وللمرأة وللشيوخ وضرورة لاحترام الحد الأدنى من حقوق الإنسان، وهذا في النهاية يدل على أن هذا من المشترك الإنساني العام.

- إنما أريد أن **أنتهي للقول بأن هناك مشتركا إنسانيا،** فهذا التداخل الثقافي والحضاري يعبر عن المشترك الإنساني، وهذا أمر طبيعي، ويتمثل هذا المشترك الانساني في عدد من الأمور منها:

١. فكرة مبادئ "العدل والإنصاف" التي أشار إليها د. عابدين، والتي لجأت إليها محكمة العدل الدولية في بعض القضايا مثل بحر الشمال وغيره، هذه المبادئ أمر موجود في التراث الإسلامي والبعض يسميها القضاء بالفراسة، وكيف أن القاضي يتأثر مرة أخرى بعلمه وبتكوينه وبثقافته. المثل على ذلك القصة الخاصة بتنازع سيدتين على أمومة طفل أمام أحد القضاة، والعدل يقضي بتكافؤ الأدلة، وعندما تكافأت الأدلة بين السيدتين تحير القاضي، وإذا تشكك القاضي يفترض ألا يصدر حكما لأن القضاء لا يقوم على الظن والتخمين، وإنما على الاقتناع واليقين، ولذا قال بفكره وفراسته ومنطقه بضرورة أن يتم تقطيع الطفل وتقسيمه بين السيدتين وصرخت الأم الحقيقية التي خافت على طفلها وهنا اكتشف القاضي الحقيقة وذلك بإعمال مبدا العدل والانصاف.

٢. في **قواعد التفسير** توجد قواعد حاكمة للتفسير وتوجد أدوات يعتمد عليها للتفسير ومن بين هذه الأدوات المعنى الحرفي، مبدأ الفاعلية أو مبدأ إعمال النص. يوجد حديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيه: "لا تصلن العصر إلا في بني قريظة"، حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرسل لبني قريظه جماعة وأوشك موعد صلاة العصر ان يذهب فتوقفوا وانقسموا إلى فريقين أحدهما صلى العصر في حينه والفريق الآخر انتظر حتى وصل لبني قريظه عشاء ثم صلوا ما فاتهم من صلوات، وهنا نعلم أن هناك فارقا

بين ظاهر النص أو المعنى الحرفي الذي أخذ به من تأخروا في الصلاة وبين علة النص التي أخذ بها من صلوا العصر في وقته حيث اعتمدوا أن السبب أو علة الحديث هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحثهم على جدية السير.

٣. فكرة التراث المشترك للإنسانية وهي الفكرة التي جاءت بها اتفاقية الأمم المتحدة لأعالي البحار عام ١٩٨٢ Open High Sea أي أنها مفتوحة للجميع، ألا نستطيع –ونحن نعلم مدى الاحتكاكات بين الشرق والغرب أو بين المسلمين والأوروبيين في مناسبات عدة –أن ندرك أن هناك أمور ليست حكرا لأحد، فهناك حديث للرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيه: "الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار"، فهي من الأمور التي لا تصلح أن تكون محلا للتملك من جانب أحد. هذا هو ما جاء به الفكر والمنظور الإسلامي وهذا هو ما يؤكد عليه القانون الدولي بعد ١٤ قرنا تقريبا من نزول الشريعة الإسلامية.

٤. فكرة المحافظة على التراث الانساني.. نذكر الموقف العنيف الذي اتخذه المجتمع الدولي واتخذته اليونسكو عندما قامت حركة طالبان بتحطيم بعض تماثيل الإله هودا فقيل أنه بصرف النظر عن كونها تماثيل فهي تراث ثقافي إنساني يجب الحفاظ عليه.

الأسئلة والمداخلات

أ.د. مصطفى علوي:

أريد أن أثير نقطتين باختصار شديد.

•**النقطة الاولى**: هي العلاقة بين التراث المشترك الإنساني وبين المختلف الثقافي، وهذه القضية استمعنا إليها منذ البداية وحتى النهاية مع تعقيب أ.د. أحمد الرشيدي. وأعتقد أنه بالاستماع لما جاء به هذا التحليل، فهناك تعدد في الأبعاد ومستويات التحليل، وفي النظر لهذه العلاقة بين المشترك والمختلف، وأظن أنه ليس أمامنا توافق عام حول بحث هذه العلاقة، ولا يشترط بالضرورة وجود هذا التوافق، ولكن هناك حاجة لمزيد من البحث وإلقاء المزيد من الضوء على ما هو نطاق المشترك وما هو نطاق المختلف، وما هو تفسير كل منهما، وما هي طبيعة العلاقة بين المشترك الإنساني الثقافي والمختلف الإنساني الثقافي في تشكيل وصياغة الظاهرة السياسية في أبعادها المختلفة -بما فيها البعد القانوني؛ فنحن حينما نتحدث عن القانون الدولي هنا فهو يمثل أحد أبعاد الظاهرة السياسية، وربما يكون هذا هو الفارق بين ما نقوله هنا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وما يقال في كليات الحقوق بشأن هذه الموضوعات، فما زال أمامنا متسع من الوقت والمكان لدراسة هذه العلاقة بين المشترك والمختلف الإنساني الثقافي.

النقطة الثانية: ترتبط هذه النقطة بما طرحه د. عابدين من أن الدول الاوروبية الاستعمارية لم تكن تسعى في القرن العشرين لتغيير ثقافات مستعمراتها. إنني أتفق معه حول مسألة إعادة إنتاج الاستعمار اليوم، ولكن القول بأن القوى الاستعمارية الاوروبية لم تكن تسعى لتغيير الثقافة قول يحتاج لإعادة نظر، لأن فرنسا على سبيل المثال كانت تضع نصب عينيها هدف تغيير المجتمعات التي تحتلها وتستعمرها ثقافيا، ولذلك جاءت ظاهرة الدول الفرانكوفونية والتي تختلف عن الدول الأنجلوفونية في إفريقيا من حيث عمق التأثير الثقافي للاستعمار. ففي مجوعة الدول الفرانكوفونية أثر الفرنسيون وبشدة، أثروا في اللغة -فأغلب سكان هذه المستعمرات سكانها يتكلمون باللغة الفرنسية- كما أثروا في طريقة التفكير -على الأقل على مستوى النخب، إن لم يكن على مستوى الرجل العادي. في هذا السياق توجد حالة فردية تستحق منا الدراسة، وهي حالة رواندا. ولقد صدر فيها منذ وقت قصير قرار سياسي بالتحول من اللغة والثقافة الفرنسية إلى اللغة والثقافة الإنجليزية، وجاء ذلك بقرار من رئيس الجمهورية نفسه، وبدأ أول نشاط في هذا الاتجاه بمنظومة التعليم

بأكملها وبمنظومة الثقافة بأكملها، وكل المكاتبات داخل رواندا بين الهيئات الحكومية وبعضها -أي بدأ التحول من الفرانكوفونية إلى الأنجلوفونية- وهذه حالة أولى فريدة من نوعها لا نعرف إن كان سيتبعها حالات أخرى في إفريقيا الفرانكوفونية. ولكن هذا تعبير واضح جدا عن وجود تأثير للإطار الثقافي السائد المسيطر على كثير من النخب بما فيها مستوى رئيس الدولة أي مستوى قمة النخبة، وهي حالة تستحق الدراسة حتى لو في إطار سيمنار العام القادم في نطاق العلاقة بين المشترك والمختلف الثقافي.

أ.د. حورية مجاهد:

هناك أكثر من نقطة أود الإشارة إليها:

النقطة الأولى: فيما يتعلق بالنقطة التي أثارها د. مصطفى علوي أذكر أن فرنسا والبرتغال لم تكونا الدولتان الاستعماريتان الوحيدتان اللتان حاولتا التأثير الثقافي في المستعمرات، وإنما على وجه العموم جميع الأنظمة الاستعمارية حاولت التأثير في المستعمرات. هذه حقيقة أرجو أن يأخذها د. عابدين في الاعتبار.

النقطة الثانية: هي مسألة الأيديولوجية، وأنها أوسع نطاقا من الثقافة ومن الحضارة. هذه المسألة استوقفتني فلم أسمع بهذا القول من قبل.

النقطة الثالثة: كذلك نقطة أرجو الافادة فيها تتعلق بما يحدث حاليا من ازدواجية للمعايير في المنطقة عند تطبيق القانون الدولي من تدخل في العراق باسم القانون الدولي الإنساني وعدم التدخل في فلسطين.

النقطة الرابعة: هي وجود جذور قوية للقانون الدولي مرتبطة بالإسلام وعقائده نرصدها على سبيل المثال في القواعد الخاصة بحقوق الإنسان، لكن هذا الأمر غير محسوس، فأين دور الباحثين في توضيح هذا الأمر، ولو من الباحثين في مصر مثلا.

أ.د. إكرام بدر الدين:

أود أن أؤكد أن هناك علاقة تبدو طبيعية بين طبيعة النظام الدولي وبين الاقتصاد الدولي وبين المؤثرات الثقافية على القانون الدولي، وغيرها.. فطالما كانت هناك أحادية قطبية، فهناك قطب مسيطر، وبالتالي هذه السيطرة لابد أن يكون لها تأثير واضح على مستويات عدة، بما في ذلك القانون الدولي؛ بمعنى أن بعض القواعد التي كانت سائدة ومطبقة في القانون الدولي لم تعد كذلك، فهناك قواعد أخرى وأشياء جديدة أصبحت تطبق

لم ترد في القانون الدولي أصلا، وهناك أمثلة كثيرة مثل حماية حقوق الانسان أو نشر الديمقراطية أو الضربات الاستباقية أو الحرب ضد الإرهاب، ومن ثم السؤال التالي: هل القانون الدولي الآن في مرحلة أمركة أي هل سنشهد قانونا دوليا أمريكيا كما شهدنا قانونا دوليا أوروبيا في السابق؟ ويقودنا هذا إلى سؤال آخر: هل القانون الدولي في حاجة إلى ثورة شاملة بمعنى تغيير القواعد وتغيير الأسس بما يتفق مع النظام الدولي الجديد أم ماذا؟

هالة الرشيدي:

سؤالي لد. محمد شوقي: إن المصالح القومية للدول تؤثر بشكل واضح جدا على القانون الدولي، فهل يظهر هذا التأثير في فروع أخرى للقانون؟

أ.د. كمال المنوفي:

سؤالي هو: حينما نتحدث عن المنظور الثقافي، هل المقصود أن نؤكد أن غير الثقافي كان وما زال حاضرا في نشأة القانون الدولي وفي مصادره وفي التطورات التي مر بها القانون الدولي؟ أم أن المقصود القول أن التأثير الثقافي وارد وحاضر، وأن المنظورات الأخرى لا ترفض أو تنكر أن المتغير الثقافي حاضر وموجود؟

وحينما نتحدث عن التأثير الثقافي في القانون الدولي، فما هي مفردات التحليل وأدواته ومستويات التحليل ومنهجه؟ أتصور أن كل هذه الأسئلة هي أسئلة مشروعة حينما نتحدث عن المنظور الثقافي في دراسة القانون الدولي.

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح:

الجماعة العلمية الخاصة بالقانون الدولي ولا شك قدمت بهذه المحاضرة خدمة كبيرة في التعريف بالموضوع، وأنا أريد أن أؤكد على بعض الأشياء أولا في إطار فهمي للأمر الذي يتعلق بعلاقة الثقافي بالعلوم السياسية، وثانيا في إطار هذه الملاحظة الأخيرة التي أكد عليها أ.د. كمال المنوفي. وأود أن أقول أن هناك اختلافا بين أن يؤدي استدعاء المنظور الثقافي إلى نوع من التفعيل على عدة مستويات منها ما يتعلق بالأدوات والمنهاجية ومستويات التحليل وما عداها من أمور، وبين أن يكون هناك نوع من الاهتمام بالدور الثقافي في إطار القانون الدولي. من الأشياء التي أريد التأكيد عليها:

- أظن أن صفة "الدولي" أصلا مسكونة بالحضارة وتنقيل الأنماط الحضارية، فلا مجال لتشابك الحضارات إلا بالاعتراف بمسائل تتعلق بالتعددية في هذا الإطار. أيضا صفة

"العام" تشير إلى الحضارة أيضا، والعام حقيقة مسألة مهمة جدا. فالمقصود، هل هو العام بمعنى عمومية القاعدة القانونية في هذا السياق بحيث تحافظ على قواعد قيمية أساسية من العدل والإنصاف والمساواة أمام القانون أم أنها تقوم في إطار ما يمكن تسميته بالتعميم الذي يمكن أن ينتقل في مرحلة أخرى إلى التنميط الذي يمكن أن ينتقل لمرحلة ثالثة هي الهيمنة؟ بين هذا وذاك ربما نقرأ بعض الأمور التي تتعلق بالحديث عن الوحدات المختلفة في هذا الإطار.

- الحضور الثقافي يكون في إطار القضايا وتنوعها والتنافس فيما بينها، لأن هذه المنازعات أو هذه الاختلافات الثقافية والحضارية أيضا -سواء كان ذلك في صنع القاعدة القانونية وعوامل التأثير التي تتعلق بهذا أو سواء كان ذلك بالتأثير والفاعلين أو سواء كان بالتطبيق، وهنا أظن أن مسألة الحضارة الغالبة هي مقولة تفسيرية غاية في الأهمية إذا أردنا التحدث عن القضايا وتنوعها في هذا الإطار.
- القيم الإنسانية والأساسية أيضا من المداخل المهمة في هذا، العام والخصوصية؛ لا حديث عن العام ضد الخصوصية فكلاهما يستدعي الآخر والظواهر الإنسانية بوجه عام لا بد أن يكون فيها عموم.
- مسألة أخرى هي مسألة المفاهيم، فأنا مهموم ومنشغل بها. وأريد أن أشير إلى مسألة مهمة، فالأمم المتحدة لها جهاز ثقافي هو اليونسكو الذي ينفذ جملة من المعاهدات الدولية، والأمم المتحدة مهتمة بعمل ما يمكن تسميته صناعة الفكر الإنساني المشترك، أي أنها مسألة تصنيع وليس الأمر مسألة تتعلق بالمشترك الإنساني الذي يقوم على قواعد الفطرة الإنسانية وغير ذلك من أمور، ولذلك من العجيب جدا مثلا أن اليونسكو عقدت مؤتمر في مرة من المرات اتبعته بقائمة لعمل الأيزوISO للمفاهيم في العلوم الانسانية والاجتماعية. ISO أي قانون أيضا، والقانون ينمط مفاهيم بعينها، ينمط النظر إلى المفاهيم بشكل من الأشكال في هذا الإطار.
- "الدولي" وإشكالية العالمية؛ كيف يمكن التعامل مع هذه المسألة في ظل إساءة استخدام الثقافي في غطاء السياسي والسياسي في غطاء الثقافي؟ هنا أيضا أظن أنها مسألة مهمة جدا، فهناك مفاهيم ثقافية لها آثار سياسية كالعنصرية ومعاداة السامية والهولوكست والتاريخ والخوف من الإسلام؛ كل هذه المسائل تتعلق بهذا الإطار الثقافي.

- هناك مسألة أخرى هامة فلقد بدأوا يتحدثون عن جيل من الحقوق الثقافية في حقوق الانسان وكذلك يدور حديث عن التنوع الثقافي الخلاق، وهناك دراسة للجهاز الثقافي المتعلق باليونسكو وأجندته وعلاقته بالأجهزة ذات الطبيعة الإقليمية المتصلة بالمنظمات الإقليمية هنا وهناك، ربما يشير هذا أيضا لمسائل تتعلق بعلاقة الثقافي بهذه الأمور الفرعية في هذا الإطار.
- هل السماح بالدخول في الدول المتمدنة في إطار ما عرفه المفهوم الأوروبي كان المقصود به إعمال قانون القوة أم تحقيق التمثيل الحضاري؟ فالامبراطوريتان اللتان دخلتا في إطار هذا المفهوم هما الامبراطورية العثمانية والامبراطورية اليابانية وكانتا قويتين؛ فهذا يعني أنهما دخلتا من باب القوة وليس من باب التمثيل الحضاري، وهذا يتوافق مع طبيعة النظام الدولي في ذلك الوقت الذي لم يكن يستطيع أن يتجاهل قوتين مثلهما في هذا السياق.
- أمر آخر يتعلق بالمؤتمرات الدولية التي تتبناها الأمم المتحدة مثل مؤتمرات السكان والمدن الجديدة والمرأة والتنمية الاجتماعية والاقليات بالأبعاد الاثنية والبيئية، الخ.. كل هذه المؤتمرات ذات طبيعة وأبعاد ثقافية.
- أيضا أريد أن أشير إلى المشاكل الثقافية والبينية الداخلية وكيف علينا مواجهتها؛ مثل الوضع في دارفور أو في الأجهزة الدولية كالمحكمة الدولية والقيام على تطبيق القانون الدولي في هذا الإطار، وهناك أشياء بدأت أجدها مثل وجود منتدى باسم "الإدارة العالمية للعالم" فما هذه الأجهزة؟

أ/ عادل:

أريد أن أشير إلى إشكالية تأثير العوامل الثقافية على القاعدة القانونية، فهناك الكثيرون الذين لا يدينون بأي دين -لا اليهودية ولا المسيحية ولا الإسلام، فهذا أيضا يؤثر على موضوع تشكيل القواعد القانونية. الإشكالية الأخرى هل القواعد القانونية ذات البعد المسيحي تتفق وشريعة الإسلام؟ هنا أريد أن أؤكد أن العالم الغربي استطاع أن يقنعنا أن المسيحية ليست غريبة عنا، وهذا شئ خطير يجب ألا نغفله، حتى القواعد القانونية التي تحكم العالم والتي لها أصول مسيحية أصبحت تتناسى أنها تفصل بين الدين والدولة.

أ.د. هدي ميتكيس:

الحقيقة أن هناك نقطة هامة أود الاشارة إليها، وهي أن ما يحدث الآن هو تكرار لما حدث في فترات سابقة بمعنى أنه إذا تحدثنا عما حدث في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي نجد أن هناك مفهوم التنمية السياسية ومفهوم التحديث، الخ..، هذه المفاهيم كانت تشير إلى واقع معين وهو هيمنة منظومة القيم الغربية. والواقع الحالي يحمل نفس مفهوم الهيمنة أو السيطرة الغربية، ولكن تحت مسميات أخرى على سبيل المثال لا الحصر كنا نجد تطبيق الديمقراطية ونشرها تحت مسمى التحديث والآن نجد أن نفس الكلام يتردد، ولكن تحت مسمى العولمة، ورؤية الأقوى هي التي تسود اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وهذا هو ما يشغلني فهناك هجمات متكررة أولي وثانية وثالثة، وهذا هو ما وعته جيدا الدول الآسيوية واستوعبته بخصوصية القيم الآسيوية وقد نجحت هذه الدول في ذلك لأنها استطاعت بشكل أو بآخر أن يكون لها دور في النظام العالمي، وأن تحافظ على قوتها الاقتصادية وألا يتم تهميشها، فإذا كان الموضوع هيمنة قيم على قيم فالمعروف أن قيم الأقوى وليس القيم الأقوى هي التي تسود وقد نجحت النظم السياسية الآسيوية في الموائمة بين هذه القيم وبين الخصوصية الآسيوية.

إسلام حجازي:

أثير مسألة العالمية التي تطرح في عدد من المؤتمرات الدولية، وما قيل حول ضرورة أن تكون هناك خصوصية لمواجهة العولمة العالمية، فالإشكالية مطروحة عند طرح خصوصيتنا -سواء إسلامية أو عربية- هي وضعنا من الإنتاج الفكري، فإنتاجنا الفكري دائما فكر لاحق وليس مرشدا فمثلا بعد صدور اتفاقية فيينا نبحث في تراثنا لنجد ما يلائمها، فنحن لا نقدم أفكار جديدة. والاشكالية الثانية على مستوى التطبيق للقواعد في الأغلب الأعم من الأنظمة العربية والإسلامية. فحينما تثار فكرة الخصوصية عادة ما يكون هناك من وراء هذا الحديث أهداف خاصة، فالالتزام بالشريعة يستدعى في مناطق وفي سياقات بعينها لتحقيق أهداف خاصة مثلما حدث أيام مبادرة كولن باول وزير الخارجية الامريكي في الإدارة الأمريكية للرئيس كلينتون.

تعقيب أ.د. محمد شوقي على الأسئلة والمداخلات

أعبر عن بالغ سعادتي بكل ماقيل، وسأرد باختصار شديد في نقاط محددة:

- ردا على سؤال أ.د. حورية مجاهد أنا أؤكد أنني لا أقصد المعنى الفلسفي لفكرة الايديولوجية، إنما أقصد أن الطبيعة الايديولوجية تشمل في طياتها السياسي

والاقتصادي والاجتماعي والثقافي؛ ولذا قلت أنها أوسع، فالأيديولوجية السوفيتية مثلا تعبر عن مصالح وقيم وثقافة وسياسة واقتصاد...الخ، هذا هو ما أقصده أقصد أن المعنى الأيديولوجي أو الطبيعة الأيديولوجية أوسع في تعبيرها بصدد القانون الدولي من حصرها فقط في المعنى الثقافي أو المعنى الحضاري فالطبيعة الايديولوجية بهذا المعنى أقرب في الاستخدام في القانون الدولي من المعنى الثقافي والحضاري.

- أما عن ازدواجية المعايير التي أشارت إليها أ.د/ حورية مجاهد وأشار إليها أ.د/ اكرام بدر الدين، فالمسألة أجل من أن تحسم.

- أوافق على ما قاله أ.د/ اكرام بدر الدين بخصوص القطب المسيطر الواحد وقد أشرت عند الحديث عن نشأة القانون الدولي إلى وجود جهة مسيطرة في المجتمع الدولي وكيف أنها تضفي قيمها وثقافتها ومصالحها. وهذا يرتبط بما قيل عن أمركة القانون الدولي المعاصر. وكان لي بحث مع صديق في هذه المسألة بعنوان (أزمة القانون الدولي المعاصر: دراسة في المساعي الأمريكية لتغيير القواعد) ،وهذا يردنا لقضية ازدواجية المعايير وقضية المفاهيم أيضا حيث تتجلى أهمية التعريفات كتعريف الارهاب وحق الدفاع الشرعي والسيادة واستخدام القوة والدفاع الشرعي الوقائي أو الاستباقي...الخ.

- رداً على سؤال هالة الرشيدي أقول أن كل فروع القانون الدولي تتأثر بالضرورة بالبعد الثقافي، والقانون الدولي للمياه على سبيل المثال تتضح فيه هذه المسألة، لارتباطه بمصالح مادية وملموسة.

- ملاحظات أ.د/ كمال المنوفي كانت مفيدة تماما خاصة في إشارة سيادته للقانون الدولي الخاص، وكيف أن هذا القانون ينعكس بدون شك أو ريب وفي وضوح كامل على الأبعاد الثقافية والحضارية، وهذا صحيح تماما ولكنه لم يكن محل اهتمامنا هنا.

- كذلك فيما يخص ملاحظة د. كمال المنوفي الخاصة ببيان أدوات ومناهج ومستويات التحليل في المنظور الثقافي للقانون الدولي، فإن هذا الكلام لا يصلح بالضرورة في إطار القانون الدولي وهناك تداخل شديد وصعوبة شديدة لبيان كيف تأثرت القاعدة القانونية بالمفهوم الثقافي، وبيان هذا التأثير يظهر من النظرة الكلية العامة لصعوبة هذا في القانون الدولي عن غيره من التخصصات كالنظم السياسية، فقد اتفقنا على أن البعد الثقافي مسكون داخل القاعدة القانونية؛ ولذا قلت من البداية أن هذا الأمر بالنسبة

لدارسي القانون الدولي ليس جديدا، لكن القول بوجود منظور ثقافي معين يصلح للتطبيق الدقيق في القانون الدولي ليس بالأمر السهل، فما يصلح للتطبيق في مجال العلوم السياسية لا يصلح بالضرورة في مجال آخر.

- الإشارة المتميزة للعام والخاص كما ورد في كلام أ.د. سيف الدين عبد الفتاح وفي كلام أ.د./ كمال المنوفي: العام في مقابل الخاص في القانون الدولي العام ذلك الخاص بالدولة والخاص هو الخاص بالعلاقات بين المنتمين إلى دول إلى عوام إن جاز هذا التعبير.
- اتفق تماما مع ما قاله أ.د./ سيف الدين عبد الفتاح حول المفاهيم
- مسألة دخول الدول الأخرى من باب القوة اختلف معه قليلا، فقد دخلوا من منظور مصلحة الدول الأوروبية، لأنه حين كانت الدولة العثمانية هي الأقوى كانوا يمنعونها من الدخول لمجموعتهم في الفترة ١٦٤٨-١٨٥٦ ووقت انضمامها إلى القانون الدولي الأوروبي كانت الإمبراطورية العثمانية قد بدأت في الهبوط. وبالنسبة للإمبراطورية اليابانية الأمر مختلف، فلم يكن هناك تواصل بينها وبين أوروبا ثم بدأت الإمبراطورية الصينية في الدخول ثم أمريكا.

تعقيب د.عابدين عبد الحميد على الأسئلة والمداخلات

في الحقيقة العرض قائم على افتراض رئيسي وهو أنه رغم تعدد الفاعلين على الصعيد الدولي من شركات دولية ومنظمات مختلفة وأشخاص دوليين، إلا أن الدول تظل هي الوحدات القائدة التي تصنع القانون الدولي وتطبقه في الواقع. هذا هو الافتراض الأساسي ومن البديهي لدى كل دارسي القانون الدولي أن هذه الدول مختلفة من حيث الاقتصاد والسياسة والثقافة، والسؤال الذي نحاول الإجابة عليه هو إلى أي مدى تؤثر هذه الاختلافات الثقافية في صياغة القاعدة القانونية أو في تطبيقها؟ هذا هو المدخل الذي اتبعناه، وبالتالي من هنا جاء الحديث عن وحدات تحليل خاصة بصانعي القانون الدولي سواء كانوا دولا أو منظمات. نحن في حاجة إلى توسيع رقعة المساهمين في تشكيل القانون الدولي أو في تطبيقه آخذين في الاعتبار الشعوب والوحدات الأخرى، فنحن لا نفرض وحدات تحليل، ولكن وحدات التحليل إذن هي وحدات التحليل في القانون الدولي المتعارف عليها مضافا إليها وحدات أخرى.

لقد أشار أ.د. أحمد الرشيدي إلى اعتبارات العدالة بداية. فمن المفترض أن قواعد القانون الدولي تطبق، وهذا أمر لا شك فيه، ولكن من المفترض أيضا أنه -حتى ينشأ نظام قانوني عادل يحقق فوائده على أرض الواقع- يجب أن يتوفر فيه شرط الشرعية - وليس المشروعية- بمعنى أن يصبح النظام القانوني واجب التطبيق، وهي مسألة تتعلق بكيف تلقّي قواعد هذا النظام القبول عند التطبيق. هذا هو السؤال، وبالتالي هذا هو العنصر الذي يمكن أن يحققه أو يضيفه التعامل مع القانون الدولي من المنظور الحضاري.

فيما يتعلق بملاحظة أ.د. مصطفى علوي، فالأمر هو أن النظام الذي نشأ -أي النظام الأوروبي (نظام وستفاليا)- كان يسعى لاكتساب الطابع العالمي، فالجميع يعلم أنه لم يكن هناك قانون دولي عالمي في القرن التاسع عشر، ولكن كانت هناك مجموعة من النظم القانونية -الصين جزء منها والإسلام جزء منها وأوروبا كذلك، وبالتالي فمسألة نقل هذا القانون من أوروبا وإكسابه الصفة العالمية لم يصاحبها وضع شرط المسيحية، ولكن كان هناك شرط التحضر، وهذا الشرط في الواقع يطالب الدول بتوفير مجموعة من الشروط؛ منها أنه يجب على الدولة أن يكون لها جهاز قادر على إدارة علاقاتها الدبلوماسية، وأن يكون لها جهاز قضائي على النسق الاوروبي، الخ... وفي نظام وستفاليا كان مبدأ عدم التدخل قاصرا على الدول الأعضاء في الأسرة الدولية في ذلك الوقت، لكن بعد الاعتداءات المتكررة من جانب أمريكا طالبت الدول بتفعيل مبدأ عدم التدخل، والذي دفعت بالقول بأنه أحد المبادئ الرئيسية. لكن مع انتهاء الحرب الباردة طالب البعض بإعادة شرط التحضر مرة أخرى، فإذا كان هذا الشرط في القرن التاسع عشر حقق الهدف العملي منه، فإن المطالبة بشرط التحضر اليوم أوسع مما كانت عليه في القرن التاسع عشر.

وفي إطار القانون الدولي يتم الحديث عن تنوع في إطار الوحدة فتتعدد النظم القانونية، دون أن تتعدد داخل الدولة فهناك تعددية على المستوى الثقافي وعلى المستوى الهيكلي، والوحدة المقصودة هنا هي وحدة في القواعد القانونية.

تعقيب أ.د. أحمد الرشيدي على الأسئلة والمداخلات

فيما يخص السؤال المهم الذي طرحه أ.د. مصطفى علوي فيما يتعلق بالعلاقة بين الثقافي المشترك والمختلف، أتصور أن هذه العلاقة قديمة وأن الدول كانت منعزلة

عن بعضها البعض وربما كان المشترك محدودا، لكن الآن نتيجة لهذه التطورات النوعية غير المسبوقة أتصور أن هذا المشترك يزداد اتساعا على الأقل فيما يتعلق بقضايا بعينها كالبيئة والإرهاب وغيرها، وبالتالي إذا استمرت وتيرة هذا العمل الدولي المشترك على نفس النحو فأتصور أن قاعدة المشترك الإنساني ستزداد، لكن لا أتصور أنها ستصل إلى حد أنها تلغي الاختلاف أي أن نكون بصدد حكومة عالمية أو منظومة عالمية واحدة.

بخصوص في سؤال أ. إسلام أود أن أقول أن قضايانا عادلة وفكرنا قوي، ولكن ينقصه من يدافع عنه ومن ينقله للآخرين.

سؤال أ.د. إكرام بدر الدين فيما يتعلق بالأمركة: ربما حظ الولايات المتحدة أقل من حظوظ الامبراطوريات السابقة بسبب التغير السريع في معدلات الحياة، الإمبراطورية العثمانية عمرها امتد إلى أربعة أو خمسة قرون، بينما الامبراطورية الامريكية مستمرة لفترة صغيرة نسبيا.

ما قاله أ.د. كمال المنوفي هو مسألة تستحق المزيد من البحث حتى لو من خلال منتدى القانون الدولي.

أشار أ.د. سيف الدين عبد الفتاح لمعنى العمومية في القانون الدولي العام، وأتصور أن معنى العمومية هنا يفيد أمورا ثلاثة على الأقل: يفيد أنه تعبير عن المشترك الانساني، وأنه تعبير عن عمومية القاعدة القانونية، كذلك هو يشير إلى طبيعة الموضوعات.. وبالتالي فإن إحدى الإشكاليات التي نواجهها في القانون الدولي العام هي وجود فروع متعددة للقانون الدولي العام، ولكننا نقول على سبيل التجاوز أننا متخصصون فيه باعتباره التخصص الرئيسي أي الـ Major.

المحور الثالث

مداخل التحليل الثقافي: دراسات تطبيقية



الفصل الأول

خرائط التحليل الثقافي

التحليل الثقافي للمجتمع العالمي والعربي والمصري (دراسة استطلاعية)*

أ/ السيد يسين**

مقدمة:

اهتممت منذ بداية التسعينيات بمنهجية التحليل الثقافي، وخصوصاً بعد انهيار النظام الدولي الثنائي القطبية وبروز النظام الدولي الأحادي القطبية الذي تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية ونهاية عصر الحرب الباردة.

كل هذه التغيرات العميقة في بنية المجتمع العالمي أدت إلى سقوط النماذج القديمة في العلاقات الدولية وعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد. وبرزت الحاجة إلى صياغة نماذج جديدة لوصف العالم وتفسير ظواهره المتعددة ، وخصوصا بعد بروز العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية والاتصالية .

وكان تقديرنا أن المدخل الأساسي لصياغة النماذج الجديدة هو بلورة منهجية التحليل الثقافي لفهم العالم. والبحث الراهن يؤلف فى الواقع تأليفاً محكماً بين اجتهاداتي العلمية في هذا المجال، والتي بدأت عام ١٩٩٥ بنشر كتابي الثورة الكونية والوعي التاريخي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية) والتي لم تنقطع حتى الآن. وربما يعبر عن تطور مشروعي العلمي ذلك الكتاب الذي نشرته في دار نهضة مصر عام ٢٠٠٨ بعنوان "الخريطة المعرفية للمجتمع العلمي"، والذي أعدت منه مكتبة الأسرة طبعة خاصة.

غير أنه يمكن القول أن الصيغة النهائية لنظريتي في التحليل الثقافي يتضمنها كتابي الجديد "شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي"، الذي سيصدر قريباً عن دار نشر ميريت.

---

* الجلسة الأولى من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، العام الدراسي ٢٠٠٩-٢٠١٠، جلسة أكتوبر ٢٠٠٩

** الأستاذ السيد يسين هو أستاذ علم الاجتماع ومستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

ينقسم هذا البحث إلى **ستة أقسام** تعالج : تعريف التحليل الثقافي ومداخله، والتحليل الثقافي للمجتمع العالمي: نظريتنا فى الثورة الكونية، والتحليل الثقافى للمجتمع العربي: النص والعقل والبنية، والأزمة الثقافية للمجتمع العربي، وأخيرا إطار مبدئي للتحليل الثقافي للمجتمع المصرى فى الوقت الراهن . وقد حرصت على أن أضيف ملحقا مهما عن نظرية المجتمع الشبكي، حرره فليكس ستادلر، وهو عرض مركز لأفكار كاستلز الأساسية في كتابه "عصر المعلومات"، والذي هو ثلاثية متكاملة من أجزاء ثلاثة هي: المجتمع الشبكي، وقوة الهوية، ونهاية الألفية.

أولاً: تعريف التحليل الثقافي:

يمكن القول: إن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدي التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوروبية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعي الغربي، بحيث كانت أوروبا هي المقياس والمعيار فى الحكم على تقدم المجتمعات ورقي الثقافات، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الراهن.[١]

وهذا الوضع فى حد ذاته يضع تحدياً أمام هؤلاء الباحثين الذين يحسون بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة. وهذا التحدي يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم "الثقافة" وما يستدعيه من مفاهيم تنتمي لنفس الفضاء؛ مثل مفاهيم "التمركز حول السلالة " (القومية)، أو مفهوم "الأيديولوجية" –والذي يثير العلاقة المركبة بين خطابات محددة وأشكال معينة من القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية.

فالدعوة الأمريكية مثلاً لنظام عالمي جديد، لا يمكن – في تقديرنا– فهم دوافعها واتجاهاتها وأهدافها بغير تحليل ثقافي شامل، يقوم بتفكيك خطاب الهيمنة الجديد في ضوء الأيديولوجية التي يصدر عنها وفي ضوء الثقافة التي نبع من بين جنباتها.

ويمكن القول أن منهجية التحليل الثقافي لم تتبلور إلا فى العقود الأخيرة، نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين فى العلم الاجتماعي الغربي، أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسي، وهابرماس الألماني، وبيتر برجر الأمريكي، وماري دوجلاس الإنجليزية الأصل، ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً دريدا الفرنسي[٢]. غير أن أهمية التحليل الثقافي لم

تبرز فقط نتيجة هذه الإبداعات النظرية والمنهجية، ولكنها ظهرت لأن عديداً من المشكلات التي تجابه العالم الآن عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها، وتفسير تجلياتها المتنوعة. ومن أبرز هذه المشكلات حركات الإحياء الديني، ومن بينها الصحوة الإسلامية التي تقلق عديداً من الدوائر الغربية، وكذلك انبعاث القومية من جديد وتأثيرها المباشر على تغيير خريطة الدول، والاهتمام العالمي بحقوق الإنسان في إطار ثقافات مختلفة، وكذلك نقد احتكار وسائل الإعلام العالمية، وغيرها من مشكلات تحتاج لمنهج تحليل ثقافي شامل.

ويشهد على أهمية التحليل الثقافي ما يتردد في الوقت الراهن من دعاوى تتعلق بانهيار الحضارة الغربية، وتقلص هيمنتها الثقافية على العالم، وبروز حضارات أخرى كالحضارة اليابانية والصينية مرافقة لنهضة اقتصادية كبرى –حققتها اليابان فعلا وتشق الصين طريقها إليها، بالإضافة إلى بروز الحضارة الإسلامية على المسرح العالمي مرة أخرى، من خلال الصحوة الإسلامية من جانب، ومشكلة الجمهوريات الإسلامية التي كانت جزءاً من الاتحاد السوفيتي من جانب آخر، والتساؤلات الغربية القلقة حول توجهاتها في المستقبل، وهل ستلتحم بالعالم الإسلامي مما يشكل خطورة عظمى على المصالح الغربية، أم سيتم استقطابها في إطار المشروع الغربي؟

ومن ناحية أخرى لم يكن غريبا أن تتردد فى وصف حرب الخليج أوصاف من قبيل أنها الحرب الثقافية الأولى في العصر الحديث[3]، والتي تتنبأ بعض الأصوات الاستراتيجية العنصرية الأمريكية بأنها الحلقة الأولى من سلسلة الحروب الثقافية المقبلة، والتى ستتوجه – فى رأى بعضهم – إلى الصدام مع الحضارة الإسلامية، بعد انهيار الشيوعية التي كانت العدو التقليدى للغرب[4].

وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أن التحليل الثقافي، بالرغم من أهميته القصوى لفهم ظواهر العالم المعاصر، إلا أنه سيدخلنا – شئنا أو لم نشأ – فى عالم نظرى معقد، ما زالت تتصارع التيارات المنهجية المختلفة في رحابه، ويشهد على ذلك تعدد المداخل السائدة في الميدان، والتي ما زال تطبيق بعضها في مرحلة التجريب والاختبار.

ويمكن القول – بإيجاز شديد- أن هذه المداخل المتعددة ، يمكن حصرها في أربعة مداخل رئيسية : المدخل الذاتي، والمدخل البنيوي، والمدخل التعبيري، والمدخل المؤسسي[٥].

ثانياً، مداخل التحليل الثقافي

١- المدخل الذاتي:

يركز هذا المدخل على المعتقدات والاتجاهات والآراء والقيم التي يعتنقها أفراد المجتمع. والنظرة للثقافة هنا تقوم على أساس أنها صياغات ذهنية يصنعها أو يتبناها الأفراد المختلفون، وهى تمثل الحالات الذاتية للفرد، مثل "رؤيته للعالم "، أو مشاعر القلق التي قد تصيبه، أو حالات الاغتراب التي قد يمر بها.

ومشكلة المعنى محورية في هذا المدخل. فالثقافة تتكون من معان، وهى تمثل تأويل الفرد للواقع، وهى تعطي الفرد المعني الذي يضمن له الاتساق في إدراك الواقع وفهمه.

٢- المدخل البنيوي:

ويركز هذا المدخل على الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة ذاتها، ومهمته هي التعرف على العلاقات المنتظمة والقواعد التي تسبغ التجانس على الثقافة وتسمها بسمة خاصة، مثل محاولة التعرف على العلاقات والقواعد التي تقوم عليها الثقافة العربية أو الثقافة الغربية على سبيل المثال. ويؤكد هذا المدخل على الحدود الرمزية للثقافة، وفئات الخطاب التي تعرف هذه الحدود، والآليات التي من خلالها يحافظ على الحدود أو يتم تغييرها. وإذا طبقنا هذا المدخل على الثقافة العربية الإسلامية، فقد نهتم بفكرة الحق والباطل، أو الحلال والحرام، أو الملوث والطاهر، ونوعية الخطابات المتعلقة بكل قيمة من هذه القيم، وتغير معاني هذه القيم عبر الزمن.

وهذا المدخل ينظر للثقافة باعتبارها موضوعا قابلاً للملاحظة. وهى بالتالي تتشكل فى خطابات يمكن سماعها أو قراءتها، وقد تتجلى في حركات أو موضوعات أو أفعال أو حوادث يمكن رؤيتها وتسجيلها وتصنيفها ، وهى -على عكس المدخل الذاتي- لا تتشكل من، ولا تعكس الحالات الذاتية للأفراد.

٣- المدخل التعبيري:

وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة بدلاً من إدراكها باعتبارها مجرد وحدة مستقلة. فهي تدرك من زاوية تفاعلها مع البناء الاجتماعي، ليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية، كما هو الحال فى المدخل الذاتي، وإنما كبعد تعبيري عن العلاقات الاجتماعية. فالأيديولوجية، مثلاً، تصور باعتبارها نسقا من الرموز تحدد كيف يمكن تنظيم العلاقات الاجتماعية. ففي الأيديولوجية الإسلامية –مثلا- يحتل الحجاب مكانة مهمة كوسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وكذلك منع الاختلاط، الخ.. وبطريقة عامة فالثقافة هنا تعرف باعتبارها البعد الرمزي – التعبيري للبناء الاجتماعي. وهى تقوم بتوصيل المعلومات للأفراد عن الالتزامات الملزمة أخلاقياً، وهى بدورها تتأثر ببنية هذه الالتزامات. إن المدخل التعبيري لا يركز على المعلومات التي يتم نقلها للأفراد مباشرة، بقدر تركيزه على الرسائل messages التي قد تكون مضمرة في الطرق التي تنظم بها الحياة الاجتماعية، وفى اختيار كلمات الخطاب (يمكن الرجوع هنا مرة أخرى إلى حالة الخطاب الإسلامي المعاصر في مجال حركات الإسلام الاحتجاجي السائدة في كثير من البلاد العربية الآن).

٤- المدخل المؤسسي:

وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين ومنظمات تتطلب موارد، وتؤثر بالتالى فى توزيع هذه الموارد. ويتم التركيز هنا على الحقيقة التي مؤداها أن الثقافة لا يتم إنتاجها فقط، أو يتم تدعيمها ببساطة من خلال إضفاء التعبيرية أو الدرامية على الالتزامات الأخلاقية، ولكنها بدلا من ذلك تنتج بواسطة فاعلين لهم قدرات خاصة، ويتم استمرارها من خلال منظمات تعبئ الموارد من أجل طقوسية وتقنين ونقل المنتجات الثقافية.

يمكن الرجوع هنا إلى مثال المؤسسات الإسلامية التي تنتج المواد الثقافية- بالمعنى الواسع للكلمة- وتبيعها بأسعار رخيصة؛ كالزى الإسلامي للمرأة، والكتب الإسلامية، وشرائط الكاسيت، وغيرها. وهذه المنظمات – أيا كان نوعها- عادة ما تنمي علاقات مع الدولة وغيرها من مصادر القوة، وقد تتحدى الدولة أحياناً، كما هو الحال بالنسبة لحركات الإسلام الاحتجاجي ومنظماتها.

ولكي نبرز –بشكل مركز– **الفروق بين المداخل الأربعة**، يمكن أن نأخذ مثالا العلم باعتباره أحد عناصر الثقافة البارزة:

– إذا ركزنا أساساً على القيم العلمية، أو كيف تتأثر رؤى العالم لدى الأفراد بمعتقداتهم حول العلم، فإن بحثنا يقع داخل إطار المدخل الذاتي.

– ومن ناحية أخرى، إذا اهتممنا بأنماط الخطابات بين العلماء، سواء تلك التي تحافظ على حدود تخصصاتهم العلمية، أو تلك التي تتعلق بتقييم النتائج الصحيحة أو الشاذة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل المؤسسي.

– أما إذا اهتممنا بالطرق التي يحاول بها الأكاديميون إضفاء التعبيرية أو الدرامية على قيم العقلانية أو الحداثة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل التعبيري.

– وعلى عكس ذلك كله، فالمدخل المؤسسي ينظر للعلم باعتباره أحد عناصر الثقافة؛ ليس باعتباره أحد عناصر مجموعة أفكار، بقدر ما هو نتاج لتركيبة كاملة من العلماء والمنظمات العلمية، ومصادر التمويل وشبكات الاتصال التي تدخل في صميم عملية إنتاج هذه الأفكار.

<u>ثالثا:التحليل الثقافي للمجتمع العالمي: نظريتنا فى الثورة الكونية:</u>

١– الثورة السياسية:

ليس هناك من شك فى أنه يمكن تلخيص الثورة السياسية التي تجتاح العالم في مجال النظم السياسية فى عبارة واحدة مبناها أنها **انتقال حاسم من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية**[٦]. والديمقراطية الحديثة التي تبلورت فى القرن الثامن عشر، وطبقت جزئيا وفى عدد صغيرمن الأقطار، ظهر وكأنه قد تم اغتيالها فى القرن العشرين. فقد ظهرت النازية والفاشية، وهى مذاهب سياسية وممارسة فى نفس الوقت، قضت على القيم والممارسات الديمقراطية، كما أن الشيوعية التي قامت على أسسها نظم شمولية أدت أيضاً إلى الإضعاف الشديد للتيار الديمقراطى فى العالم.

غير أنه فجأة، وفى منتصف الثمانينات تقريباً، حدث تحول ملحوظ لصالح الديمقراطية فى مجال الأفكار وفى مجال الوقائع على السواء، في سياق الحساسيات الشعبية، وكذلك فى نظر المفكرين والقادة السياسيين.

ومن هنا تثار تساؤلات متعددة : كيف ولماذا حدث التغير؟ وهل مقدر لهذا التغير الدوام؟ وهل سيتاح له أن يعمق تيار الديمقراطية فى العالم؟ وهل هو يستند إلى مفاهيم واضحة؟ وهل ستطبق الديمقراطية بجدية ونزاهة؟ أم أن الديمقراطية ترتكز على أفكار غامضة، غير متماسكة وزائفة، ليست سوى خدعة جديدة من شأنها أن توقع الإنسانية فى حبائل عبودية من نوع جديد؟

هذه التساؤلات المتعددة يثيرها المفكرون الغربيون، وهم يرصدون اتساع نطاق الديمقراطية فى العالم، ليس فقط فى بلاد أوروبا الشرقية، والتى كانت ترزح تحت وطأة النظم الشمولية، وتحررت منها تماماً، ولكن أيضا فى بلاد العالم الثالث، والتى شرعت فى الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية بخطوات متدرجة[٧]. ومن بين القضايا المهمة التي تثار في هذا الصدد: هل يمكن تصدير الديمقراطية؟ إن بعض الباحثين الغربيين المحافظين ممن لازالوا يعتقدون – تحت تأثير أفكار المركزية الأوروبية- أن الديمقراطية الغربية نظرية متكاملة، ويمكن تصديرها إلى مختلف الشعوب، يقعون في خطأ جسيم، ذلك أنه ليست هناك نظرية وحيدة للديمقراطية تتسم بالتناسق الداخلي، ويمكن بالتالي نقلها وتطبيقها كما هي في أي سياق اجتماعي وفى أي مرحلة تاريخية.

ذلك أن الديمقراطية – كما نشأت تاريخياً فى المجتمعات الغربية- تأثرت فى نشأتها وممارستها تأثراً شديداً بالتاريخ الاجتماعي الفريد لكل قطر ظهرت فيه. فالديمقراطية الإنجليزية -على سبيل المثال – تختلف اختلافات جوهرية عن الديمقراطية الفرنسية، وهذه تختلف اختلافات جسيمة عن الديمقراطية الأمريكية.

ولذلك إذا اتفقنا على أن هناك مثالا ديمقراطياً ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وحرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية التفكير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية فى إطار التعددية، والانتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية فى اختيار ممثلي الشعب، وتداول السلطة، فإن هذا المثال -بما يتضمنه من قيم- سيختلف تطبيقه من قطر إلى آخر، وضعا فى الاعتبار التاريخ الاجتماعي، والثقافة السياسية، ونوعية الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية.

ومن ثم نحتاج – فى العالم الثالث بوجه عام، وفى الوطن العربي بوجه خاص، ونحن مازلنا نمر الآن فى مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية- نحتاج إلى أن نفكر

فى النموذج الديمقراطي الذى علينا أن نتبناه، والذى يتفق مع الأوضاع الثقافية والاقتصادية والسياسية السائدة فى الوطن العربي. وليس معنى ذلك الخضوع للواقع العربي فى ما يتضمنه من تخلف، أو الاستنامة إلى حالة الركود السائدة، التي هي من خلق النظم السلطوية، والتي جمدت المجتمع المدنى العربى بمؤسساته المختلفة، ولكن ما نركز عليه هو **ضرورة التفكير الإبداعى لصياغة نموذج ديمقراطى يستجيب، إلى أقصى حد ممكن، لمتطلبات المشاركة الجماهيرية الواسعة فى اتخاذ القرار على كافة المستويات.**

ونجد في هذا الصدد اتجاهين رئيسيين: اتجاه الأنظمة السياسية العربية، واتجاه المثقفين العرب الممثلين للتيارات السياسية المختلفة. أما اتجاه الأنظمة العربية- على وجه الإجمال- فهو الانتقال من السلطوية إلى التعددية المقيدة، وبخطى وئيدة ومتدرجة. وتساق في هذا السياق حجج شتى، سواء ما تعلق منها بضرورة الحفاظ على الأمن القومي، كما تعرفه هذه الأنظمة، أو ما تعلق منها بأهمية الحفاظ على السلام الاجتماعي والاستقرار السياسي.

ومن ناحية أخرى، فإن اتجاه المثقفين العرب – على وجه الإجمال أيضاً – يميل إلى توسيع الدائرة، والوصول إلى تعددية مطلقة لا تحدها أي حدود، حيث يباح إنشاء الأحزاب السياسية بلا قيود، وتمارس الصحافة حريتها بغير رقابة، وتنشأ مؤسسات المجتمع المدني بغير تعقيدات بيروقراطية.

غير أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في الوقت الراهن في الصراع بين الأنظمة السياسية وتيارات المعارضة، مع أهمية هذا الصراع، ولكنها تتمثل في الصراع العنيف داخل جنبات المجتمع المدني ذاته بين **رؤيتين متناقضتين: رؤية إسلامية احتجاجية متطرفة،** تريد إلغاء الدولة العربية العلمانية، وتهدف إلى محو التشريعات الوضعية، وتسعى إلى إقامة دولة دينية لا تؤمن بالتعددية، وتسعى لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. أما الرؤية المضادة فهي **الرؤية العلمانية بكل تفريعاتها،** والتي تؤمن بفصل الدين عن الدولة وتعتقد أن التشريعات الوضعية ينبغي أن تكون هي أساس البنيان الدستوري والقانوني، مع الحرص على ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وكل ذلك في إطار التعددية السياسية، والتي لا ينبغي أن تفرض علينا قيودا.

وفى تصورنا أنه في مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية لابد من **إجراء حوار وطني واسع ومسئول بين كافة الفصائل والتيارات السياسية للوصول إلى ميثاق يحدد قواعد العملية الديمقراطية**، وينص على تراضي كافة الأطراف بالاحتكام ليس فقط لإجراءات الديمقراطية، وإنما لقيم الديمقراطية أيضا. غير أن هذا الميثاق -لكي يطبق بصورة واقعية- ينبغي أن يتضمن من الآليات ما يسمح بعدم الخروج على الشرعية الدستورية، إذا ما أتيح لتيار سياسي معين أن يحصل على أغلبية في الانتخابات. ويمكن التفكير في هذا الصدد في إنشاء مجموعة من الأجهزة الدستورية التي تراقب العملية الديمقراطية، وتمنع الخروج على قواعدها. بل إن الجيش نفسه، والذي هو - بحسب التعريف - يحمي الشرعية الدستورية، يمكن أن يكون له دور في هذا الصدد ينص عليه الدستور، ويحدد نطاقه بكل دقة حتى لا يتحول الجيش إلى مؤسسة عسكرية تتدخل في الحياة السياسية.

بعبارة مختصرة نحتاج في الوطن العربي إلى إبداع فكري لصياغة نموذج ديمقراطي صالح للتطبيق، لا يكون نقلاً آلياً لقواعد الديمقراطية الغربية من ناحية، ولا يخضع من ناحية أخرى للمواضعات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الناجمة عن التخلف السائد؛ نموذج ديمقراطي يتجه إلى المستقبل، بل ويعمل على تطوير الأوضاع القائمة، حتى نضمن أوسع مشاركة جماهيرية في عملية اتخاذ القرار.

الشق الأول من الثورة السياسية الراهنة هو إذا **التحول من الشمولية إلى الديمقراطية**، غير أن الشق الثاني الذي لا يقل عنه أهمية هو **الانتقال من صراع الفناء إلى إرادة البقاء في العلاقات الدولية**.[8] ولسنا في حاجة إلى أن نفيض في التغيرات العميقة التي لحقت بالنظام الدولي بعد انتهاء الحرب الباردة، وسقوط العالم ثنائي القطبية بكل ما يتضمنه من صراعات أيديولوجية، ومعارك سياسية، وتوازنات للقوى. غير أن النتيجة البارزة لكل هذه التطورات هي بروز الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها الفاعل الرئيسي المهيمن على السياسة العالمية في الوقت الراهن. وفى ظل هذه التطورات الخطيرة وفى سياق حرب الخليج، أعلن الرئيس بوش الأب قيام **النظام العالمي الجديد**، واعتبر أن الممارسة الأمريكية في الحرب هي التطبيق الأمثل لقواعد واتجاهات ومعايير هذا النظام.

ومن سوء الحظ أن الدعوة الأيديولوجية الأمريكية الصارخة لهذا النظام العالمي الجديد، والتي صاحبت حرب الخليج، أخفت حقيقة ثقافية واجتماعية بالغة الأهمية، وهي أنه في العقود الأخيرة بدأ يتخلق مجتمع عالمي جديد بتأثير عمق الثورة العلمية والتكنولوجية في البلاد الصناعية الغربية المتقدمة، بالإضافة إلى تأثير التغيرات الكبرى التي تحدث داخل بنية المجتمعات الاشتراكية السابقة، وكذلك تأثير التحولات البنائية في مجتمعات العالم الثالث.

وقد أدى ذلك إلى نشوء جدل - على الصعيد العالمي- حول النظام العالمي الجديد: اتجاهاته، ومبادئه، وآلياته، والأهم من هذا مخاطره. وغيبت في هذا الجدل الحقائق الموضوعية المتعلقة بالتغيرات التكنولوجية الكبرى، والتغيرات الثقافية التي لحقت بأنساق القيم في العالم، وبروز صور جديدة من المشاركة السياسية.

غير أن الرسالة -وبالرغم من تأكيد الرئيس بوش الأب على أن الولايات المتحدة الأمريكية لن تفرض تصورها على العالم، وان كانت ستتقدم لقيادته بصريح عباراته- أدركتها دول الجنوب بمعناها الحقيقي المستتر وراء الصياغات الدبلوماسية. فلقد أدركت هذه الدول أن النظام العالمي الجديد يمكن أن يكون صورة جديدة من صور الهيمنة، مما سيؤدى إلى مزيد من تبعية الجنوب للشمال، وإخضاعه سياسيا، بل وعسكرياً، لتوجيهات الولايات المتحدة الأمريكية.

وتدعم هذه المخاوف أمثلة بارزة من ازدواجية المعايير. ففي الوقت الذي مارست فيه الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها القوة المسلحة الفائقة بأحدث تكنولوجيا السلاح ضد العراق لإجباره على الانسحاب من الكويت ثم في غزوه عسكرياً، فقد لوحظت معاملة مختلفة لإسرائيل الرافضة للسلام، والتي تتحدى قرارات الأمم المتحدة المتعددة التي جاءت لتنص على حقوق مشروعة للشعب الفلسطيني لا يمكن التصرف فيها. كل ذلك بالإضافة إلى تطبيق انتقائي لمعايير حقوق الإنسان حيث يتم التركيز على مخالفتها في الدول التي تتعارض مصالحها مع الولايات المتحدة الأمريكية، في الوقت الذي يتم تجاهل خرقها في دول أخرى لا ترى السياسة الأمريكية -وفقا لتقديرها لمصالحها - ضرورة أو مصلحة في إدانتها. وقد عبرت دول الجنوب عن اتجاهاتها ومطالبها في مواجهة النظام العالمي الجديد من خلال إعلان "أكرا" الصادر عن حركة البلدان غير

المنحازة في السابع من شهر سبتمبر ١٩٩١، والذي يحمل عنوان "َعالم يتحول من انحسار المواجهة إلى تنامي التعاون ". [٩]

وبالرغم من أن الرئيس بوش الأب لم يطنب في تحليل البعد الإعلامي، إلا أن عدداً من الملاحظين والأخصائيين الأمريكيين - على ما يرى د. مصطفى المصمودي في بحث مهم له غير منشور عن البعد الإعلامي للنظام العالمي الجديد- يرون أن اللائحة التي تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت عنوان "الإعلام في خدمة الإنسانية " في أواسط ديسمبر ١٩٩٠ تتماشى تماما مع رأى الرئيس الأمريكي، ويمكن اعتبارها امتداداً طبيعيا للفقرة التي خص بها موضوع تدفق المعلومات وتطور تكنولوجيا الاتصال.

والخلاصة أن هذا البيان الخاص بـ"الإعلام في خدمة الإنسانية" هو - في رأى المصمودي- [١٠]الرد على دعوة الجنوب لإنشاء نظام إعلامي عالمي جديد، لأنه يتضمن تخفيفا من حدة لهجة هذه الدعوة، ورفضا لبعض توجهاتها التي كانت تهدف أساساً إلى التوازن في الإعلام العالمي لصالح دول الجنوب.

ومجمل القول أن الثورة السياسية التي تجري في العالم الآن، والتي تدور حول محور الديمقراطية تحمل في طياتها صراعات بالغة الحدة والضراوة بين النظم السياسية السلطوية وتيارات المعارضة من ناحية، وبين التيارات الأيديولوجية المتصارعة داخل كل مجتمع مدني من ناحية أخرى. أما النظام العالمي الجديد الذي طرحته الولايات المتحدة الأمريكية، فقد بدأت بوادر التحفظات إزاء صياغته وتوجهاته من قبل بعض الدول الصناعية المتقدمة مثل اليابان وألمانيا، أما دول الجنوب فقد أحست مبكراً في الواقع باحتمالات الأخطار التي يمكن أن تلحق بمصالحها الأساسية من جراء تطبيق هذا النظام العالمي الجديد. ومن هنا تأتى أهمية بيان أكرا فى بلورة وعي نقدي إزاء هذا النظام. والبيان يمثل دعوة جادة ليس فقط لدراسة هذا النظام وتحليله، وإنما للمطالبة بأن يكون لدول الجنوب دور فى صياغته حتى يصير نظاما عالميا جديداً بحق، يقوم على المشاركة وليس على الهيمنة، وعلى الرضا وليس على الفرض بالقوة .

٢- الثورة القيمية

هناك اتفاق بين الباحثين على أنه قد حدثت فى بنية المجتمعات الصناعية المتقدمة "ثورة هادئة في القيم"، لو استخدمنا تعبير الباحث الأمريكي البارز إنجلهارت. وهذه الثورة لها شقان:

الأول يتعلق بالانتقال من القيم المادية إلى القيم ما بعد المادية . والثـاني يتعلـق بالتحول الجوهري فى العلاقة بين النخب السياسية والجمـاهير، مـن صـياغة النخـب لاتجاهات الجماهير وتعبئتها سياسياً لتحقيق الأهداف السياسية التى ترسم لها، إلى تحـدي الجماهير للنخب السياسية من خلال المطالبة بالمزيد من المشاركة السياسية والتدخل فـى عملية صنع القرار.

ولقد أدت هذه الثورة -التى يطلق عليها إنجلهارت فى كتابه الذى صـدر حـديثاً تحت عنوان "التحول الثقافي في المجتمعات الصناعية المتقدمة" [11] إلى تغييـر جـوهري، ليس فقط فى "أجندة" الموضوعات السياسية التى يدور حولها الجدل السياسي بين الحكومة والمعارضة فى فترة الانتخابات الدورية، ولكن فى بلورة اتجاهـات جماهيريـة واسـعة المدى أثرت على أسلوب الحياة فى المجتمعات الغربية المتقدمة. ومن هنا ظهرت قائمـة بموضوعات جديدة من أهمها نوعية الحياة، وحماية البيئة، وظهور تيارات ثقافيـة تـدعو للإحياء الديني.

ويقرر بعض الباحثين أن هذا التغير في الاتجاهات والقيم في المجتمعات الغربية يرد أساساً إلى آثار الثورة العلمية والتكنولوجية التي مكنت الدول الصناعية المتقدمة مـن إشباع الحاجات الأساسية للجماهير، مما سمح لهذه الأخيرة بـأن تـولي بـصرها تجـاه الجوانب المعنوية في الحياة . وأصبح البحث عن المعنى هاجساً أساسـياً لـدى جمـاهير عريضة في هذه المجتمعات.

وما دمنا قد انتقلنا من الإشباع المادي إلى مجال الإشباع الروحي، فلابد أن يؤدي ذلك إلى حركة إحياء دينية، برزت معالمها في كثير من هذه المجتمعات المتقدمة. وهـذه الحركة يفسرها بعض علماء الاجتماع، مثل دانيل بل الأمريكي، بأنها ترد إلى أن الحداثة وصلت إلى منتهاها، بمعنى أنها وصلت إلى نهاية الشوط التاريخي لهـا دون أن تتحقـق السعادة للبشر، بالرغم من شيوع السلع وتوافرها فى مجتمعات الاستهلاك، وتحت تـأثير ثقافة تحض الفرد أساسا على الاستهلاك الدائم ، حتى أصبح ذلك غاية فى حد ذاته. وقـد أدى ذلك الى شيوع الاغتراب فى المجتمعات، مما أدى في النهاية إلى "عودة المقدس" إلى الحياة مرة أخرى، إذا استعرنا عنوان مقالة شهيرة لدانيل بل نشرها في المجلة البريطانية لعلم الاجتماع.

وإذا كانت المجتمعات الصناعية المتقدمة قد انتقلت من مرحلة القيم المادية بعد أن أشبعت إلى مرحلة القيم ما بعد المادية، فإن مجتمعات العالم الاشتراكية والعالم الثالث تمر أيضا بنفس المرحلة، وإنما لأسباب مختلفة تماماً. فقد تبين في هذه المجتمعات أن مقايضة الديمقراطية بإشباع الحاجات الأساسية المادية أدى، في التحليل الأخير، إلى الفشل في إشباع هذه الحاجات في ظل القهر المعمم والحرمان من الديمقراطية. وفي المجتمعات الاشتراكية -وحالة الاتحاد السوفيتي السابق تعد نموذجية- أصبح الحصول على السلع الأساسية يمثل مطلباً بالغ الصعوبة للجماهير العريضة، وتسود أوضاع مشابهة في مجتمعات العالم الثالث نتيجة لتذبذب السياسات الاقتصادية وجمود التخطيط المركزي، ومحاولة قهر الطبيعة الإنسانية، والقضاء على الحافز الفردي، والاعتماد على الدولة في كل شيء لسد الحاجات الأساسية، مما أدى إلى نقص الإنتاجية، وتعاظم الديون، والتضخم، والانخفاض المستمر للمعيشة، والانهيار في نوعية الحياة.

وهكذا، يمكن القول أن التحول الثقافي الذي لحق بالمجتمعات الصناعية المتقدمة قد لحق أيضاً- وان كان لأسباب أخرى- بالمجتمعات الاشتراكية السابقة ومجتمعات العالم الثالث، بحيث يمكن القول - بدون مبالغة - أن **هناك بوادر تخلق وعي كوني أصبحت مكوناته لا تفصل بين القيم المادية والقيم المعنوية، ولا تعزل المادة عن الروح، ولا ترى تناقضا بين العلمانية والإحياء الديني.**

٣- الثورة المعرفية:

إذا كنا تحدثنا عن "الثورة الهادئة" التي حدثت في مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير في مختلف أنماط المجتمعات الإنسانية المعاصرة، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية. ورغم أهميتها، إلا أن المعارك الفكرية التي تنطوي عليها هذه الثورة لم تصل بعد آثارها إلى الجماهير، لأنها - أساسا - تدور بين النخب الفكرية في مختلف الأقطار.

بعبارة أخرى ما زال الحوار الفكري محصوراً في الدوائر الأكاديمية والفكرية.

وأيا ما كان الأمر، فإن **الثورة المعرفية يمكن - في تقديرنا - أن تُلخص في عبارة واحدة: الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.**

ونعنى بذلك على وجه التحديد أن مشروع الحداثة الغربي الذي بدأ أساساً مع عصر التنوير الأوروبي – على ما يرى بعض الباحثين – قد انتهى، وأننا ننتقل الآن إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية هي مرحلة ما بعد الحداثة. ومشروع الحداثة الغربي قام على أساس عدة أعمدة رئيسية، أهمها على الإطلاق الفردية، والعقلانية، والإيمان بفكرة التقدم الإنساني المطرد، والحتمية في التاريخ وفى الطبيعة.[١٢]

وقد أسهم في صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من أبرز الباحثين الطليعيين في مجال النقد الأدبي والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع. ومن بينهم الناقد الأمريكي المصري الأصل إيهاب حسن، الذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة، على أنه أحد الرواد المعتمدين في هذا المجال. وقد جمع إيهاب حسن إسهاماته المتعددة عبر عشرين عامًا في كتاب جامع نشره عام ١٩٨١ بعنوان "التحول ما بعد الحداثي: مقالات في نظرية وثقافة ما بعد الحداثة[١٣].

غير أن المؤلف البارز الذي أصدر "المانيفستو" الخاص بما بعد الحداثة، والذي نعى إلينا خبر موت عصر الحداثة هو الفيلسوف الفرنسيى ليوتار في كتابه الشهير "الظرف ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة"، والذي نشر بالفرنسية عام ١٩٧٩، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك[١٤].

وقد قرر ليوتار في هذا الكتاب أن أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية، هو **سقوط النظرية الكبرى** وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساسا الأنساق الفكرية المغلقة التي تتسم بالجمود، والتي تزعم قدرتها على التفسير الكلي للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الأيديولوجيات، وربما كانت الماركسية– في رأيي– هي الحالة النموذجية. ومن ناحية أخرى، **سقطت فكرة الحتمية** سواء في العلوم الطبيعية – كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة – أو في التاريخ الإنساني، فليست هناك – كما أثبتت الأحداث – حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى مرحلة، على العكس– كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة –التاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة، ومن هنا رفض فكرة التقدم الكلاسيكية التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى. فعلى العكس ترى حركة ما بعد الحداثة أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنساني قد يتقدم ولكنه قد يتراجع، ونضرب لذلك مثلا

على عجز فكرة التقدم عن تفسير الحرب العالمية الأولى -التي كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية.

ويضيق المجال عن الإفاضة في الجدل العنيف الذي يدور في الوقت الراهن حول حركة ما بعد الحداثة، غير أنه يمكن الإشارة الموجزة إلى أن أولى المعارك دارت بين ليوتار وهابرماس، الفيلسوف الألماني الشهير، وريث تقاليد المدرسة النقدية (الشهيرة بمدرسة فرانكفورت، والتى كان أعلامها أدورنو وهوركهيامر وماركوز وإيراك فروم). فلقد نشر هابرماس مقالة شهيرة بعنوان" مشروع الحداثة لم يكتمل بعد"، وهو يريد بذلك أن ينسف الفكرة المحورية لحركة ما بعد الحداثة، والتي تزعم نهاية عصر الحداثة. ومن ناحية أخرى، فهناك نقاد ماركسيون جدد يقفون موقفا نقديا عنيفاً من هذه الحركة، ومن أبرزهم ثلاثة : الناقد الأدبي الأمريكي الشهير فريدريك جيمسون ، والناقد الأدبي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد، والناقد الإنجليزي المعروف تيري إيجلتون. وقد صاغ جيمسون نقده العنيف لحركة ما بعد الحداثة في كتاب ظهر حديثاً بعنوان "ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية في مرحلتها الراهنة".

وهو يقصد بذلك أن هذه الأفكار التي تدعو لها حركة ما بعد الحداثة أشبه ما تكون ببنية فوقية - لو استخدمنا المصطلح الماركسي- التي تقوم على بنية تحتية هي علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية، وأن رؤيتها العدمية للحياة ليست إلا تعبيراً عن الإفلاس السياسي والثقافي والاقتصادي للرأسمالية المعاصرة.

ولقد **مرت حركة ما بعد الحداثة بعديد من الأطوار**. فلقد ظهرت أولا في مجال العمارة، ثم انتقلت إلى النقد الأدبي، ثم إلى الفلسفة، غير أن التطور البالغ الأهمية لها هو أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية، وظهرت تطبيقات مهمة لأفكارها في علم السياسة[١٥] وعلم الاجتماع[١٦] وبدأت تظهر مساهمات نظرية ومنهجية، بل ودراسات تطبيقية تستوحي المبادئ الأساسية والقواعد المنهجية للحركة، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتأصيل النظري النقدي لها.

إن حركة ما بعد الحداثة أشبه ما تكون بفعل رمزي بارز، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التي سادت الفكر والعلم الاجتماعي في القرن العشرين، لأنها عجزت عن

قراءة العالم وتفسيره والتنبؤ بمصيره. وجاءت أحداث الانهيار السريع المروع للاتحاد السوفيتي لكي تؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ. وهناك إحساس عام يسود بين الباحثين في الوقت الراهن بأن العالم يسوده التعقيد وعدم التأكيد. وليس هناك اليوم مفكر يدعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. ضاع زمن اليقين، ودخلنا في عالم الشك العميق، ليس فقط في النظريات الجاهزة، بل حتى في البديهيات والمسلمات.

ومن هنا لابد أن نلتفت في الوطن العربي إلى حركة التفكيك التي تأخذ طريقها بعمق الآن في صميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتي تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظري في النماذج الأساسية، وفى المناهج وأدوات البحث، تمهيداً لصياغة نظريات جديدة، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد[١٧].

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى **المبادئ الأساسية التي تدعو لها حركة ما بعد الحداثة**، بعد نقدها العنيف لمبادئ الحداثة، فيمكننا أن نوجزها في <u>ستة مبادئ رئيسية</u>، لها آثار عميقة على النظرية ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتشهد على ذلك الخلافات العميقة التي تدور حولها في الوقت الراهن:

١- سعت حركة ما بعد الحداثة إلى **تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة**، والتي عادة ما تأخذ شكل الأيديولوجيات، على أساس أنها -في زعمها تقديم تفسير كلي للظواهر- قد ألغت حقيقة التنوع الإنساني، وانطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها. ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية المغلقة، بل إنها انطلقت - في دراستها لثلاثية المؤلف والنص والقارئ - إلى إعلان يبدو مستفزاً للكثيرين، وهو أن **المؤلف قد مات!** وتعنى الحركة بموت المؤلف أنه - وعلى عكس مبادئ حركة الحداثة - لا يعنينا تاريخ حياة المؤلف أو المفكر أو ميوله الفكرية أو اتجاهاته السياسية أو العصر الذي عاش فيه، ذلك أن دوره ينتهي بكتابة النص، والعبء يقع بعد ذلك على القارئ، والذي من خلال تأويل النص يشارك في كتابته في الواقع. لا هيمنة من المؤلف إذا على النص، وليس من حقه أن يصدر بيانا يحدد فيه المعاني التي قصدها، ولا نياته من كتابته، فالنص يصبح ملكاً للقارئ، بل إن النص نفسه، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة لا يكتبه في العادة مؤلف واحد، ذلك أن أي نص هو عملية تفاعل بين نصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف، بما يترتب على كلمة التفاعل من

نفي لبعض النصوص أو المزاوجة بينها أو إزاحتها، وهى الظاهرة التـــي يطلـــق عليهـــا التناص Inter- textuality. وبالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التي تحدد عملية القراءة ذاتها، وهى التي شغلت ما يسمى علم اجتماع القراءة، بالإضافة إلـــى المناهج التأويلية الحديثة.

غير أن الأهم من قلب العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ هو ما تدعو إليه مـــا بعد الحداثة من **أن المؤلف لا ينبغي أن يقدم نصا مغلقـــاً**، محملاً بالأحكام القاطعة، زاخراً بالنتائج النهائية، والتي عادة ما تقوم على وهم مبناه أن المؤلف يمتلك اليقـــين، ويعـــرف الحقيقة المطلقة! بل إن على المؤلف أن يقدم نصا مفتوحا؛ بمعنى تضمين النص لكتابة قد لا تكون واضحة تماماً، بل يستحسن أن تكون غامضة نوعاً ما، حتى يتـــاح للقـــارئ أن يشارك بفاعلية من خلال عملية التأويل في كتابه النص.

في إطار مشروع الحداثة الغربي لعب المؤلف دور المشروع في المجتمع؛ بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التي على الناس أن يتبعوها. وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذي أعلنته، بمعنى زوال سلطته الفكرية، لا يعادله إلا انهيار دور المشروع في المجتمع. فقد انتهى الزمن الذي كان يقوم فيه المشروع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكرة مغلقة ووحيدة. فنحن الآن نعيش في عصر التنوع الـــذي لا ينبغـــي إلغاؤه باسم الوحدة، ونحيا في عصر التعددية السياسية، والتي لا يجوز حـــصارها باســـم ضرورة الاستقرار. وهناك نتائج نظرية ومنهجية عديدة يمكن أن تؤثر في ممارسة العلوم الاجتماعية، إذا ما ساد مبدأ موت المؤلف، وصعود دور القارئ.

٢- هناك في مشروع الحداثة الغربية تقابل شهير بين فئتين: الذات والموضـــوع. وتدعو حركة ما بعد الحداثة - في جانبها التشكيكي- إلى **إلغاء الـــذات الحديثـــة**، وذلـــك لثلاثة أسباب على الأقل: أولها، أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة، وثانيهـــا، أن أي تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحـــداثيين، وثالثها، أنه لو قلنا بوجود الذات، فذلك يفترض وجود موضوع، وما بعد الحداثة تـــرفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع. وتربط حركة ما بعد الحداثة بـــين الـــذات والحداثـــة. ويرون أن الذات من اختراع المجتمع الحديث، وهى ربيبة عصر التنوير والعقلانية. ذلك أن العلم الحديث حين حل محل الدين، فإن الفرد العقلاني (ونعنى الذات الحديثة) حل محل الله، كما كان يرى مشروع الحداثة الغربي. ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت عمليـــة

(مثل الواقع الخارجي أو النظرية أو السببية أو الملاحظة العلمية) أو سياسية (مثل سياسة حقوق الإنسان أو التمثيل الديمقراطي أو التحرر) كلها تفترض ذاتاً مستقلة. وإذا ألغينا الذات، فمعنى ذلك إلغاء تلقائي لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها. فمثلا، بغير ذات تختفي الأهمية الكبرى التي كان يعطيها الماركسيون والليبراليون للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعي، والجماعة، والشخص، والطبقة. فإذا ألغينا مقولة الذات تماما، مثلما استبعدنا المؤلف، فإن الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة، مثل السببية أو إرادة الفاعل ستختفي، بالإضافة إلى أن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفاعلية التدخل الإنساني، والمخططات الإنسانية، والعقلانية، والعقل في العالم الحديث. لذلك كله تنفي الحركة الدور المركزي الذي تلعبه الذات في تحليلات العلوم الاجتماعية، والتي تصور الإنسان باعتباره قادراً وفاعلاً ويستطيع الاختيار، مع أنه في الواقع ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادي والسياسي والثقافي على وجوده.

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو إبقائها مع تحديد دائرة فعلها، لأنه لا يتصور أي ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل.

٣- لحركة ما بعد الحداثة **أفكار محددة وجديدة حول التاريخ والزمن والجغرافيا.** فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل للعديد من العلوم الاجتماعية، فإن الحركة تريد أن تنزله من موقعه، وتقلل من أهميته، ومن كثرة الاعتماد عليه. ولا يرون له أهمية سواء كان شاهداً على الاستمرار، أو دليلا على فكرة التقدم، أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساساً للفهم السببي للوقائع. فالتاريخ بالنسبة للحركة هو مجال للأساطير والأيديولوجيات والتحيز. إن التاريخ - في رأى هؤلاء المفكرين- اختراع للأمم الغربية الحديثة قام بدوره في قمع شعوب العالم الثالث، والمنتمين لحضارات أخرى غير غربية.

والتقليل من أهمية التاريخ يرد إلى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذي نعيشه باعتباره نصا ينبغي أن يكون هو محور اهتمامنا، هذا الحاضر الذي يتشكل من سلسلة من الحواضر الإدراكية المشتتة. وليس التاريخ مهماً إلا بالقدر الذي يلقى فيه الضوء على الأحوال المعاصرة. ولا يتسع المجال لتعقب كافة المناقشات الفلسفية حول تقليص دور التاريخ.

ومن ناحية أخرى، فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن. ويرفض أصحاب الحركة أي فهم تعاقبي أو خطي linear للزمن. وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعيا، لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان. وهم يقدمون مفهوما آخر للزمن يتسم بعدم الاتصال والفوضوية. إن رفض هذا الرأي ليس سهلا، لأن هذا المفهوم للزمن الذي تدعو له حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل إليه العلم الحديث. يقول مثلا عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكنج في كتابه "تاريخ موجز للزمن"، أن الزمن الخيالي هو حقاً الزمن الحقيقي، وما ندعوه الزمن الحقيقي ليس سوى صورة من صنع خيالاتنا.وهذا موضوع معقد، ولن نستطيع الإفاضة فيه. غير أنه بالإضافة لذلك الحركة لها مفاهيم أخرى عن الفضاء من ناحية توسيعه أو تضييق مجاله والتحكم فيه، فالجغرافيا بالنسبة لها ليست شيئاً ثابتاً راسخاً لا يتحرك.

يستخدم الباحثون من أنصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا، ويلغون الفرق بين السياسات الداخلية والسياسات الدولية. وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثية في حدود السياسات الداخلية والدولية، في موضع يطلقون عليه "اللامكان"، كما تحدث آشلي،[18] وهو من أبرز باحثي العلاقات الدولية الذين يطبقون أفكار ما بعد الحداثة في مجال العلاقات الدولية .

٤- هناك لحركة ما بعد الحداثة **أفكار عن دور النظرية**، وعما يطلقون عليه إرهاب الحقيقة. وهم يعتبرون السعي إلى الحقيقة كهدف أو كمثال إحدى سمات الحداثة التي يرفضونها. والحقيقة – كما صورها عصر التنوير الغربي- تحيل في فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل، وكل هذه مقولات مرفوضة.

الفكرة الجوهرية هنا هي أن الحقيقة يكاد يكون من المستحيل الوصول إليها، فهي إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية، والنتيجة واحدة. فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة. ومن هنا ترفض الحركة أي زعم باطل بما يسمى الحقيقة، لأن في ذلك إرهابا فكرياً غير مقبول.

ومن ناحية أخرى ترفض حركة ما بعد الحداثة النظرية الحديثة، في زعمها إمكانية أن تسيطر نظرية واحدة على مجمل علم أو تخصص بأسره؛ الزعم بأن بعض

النظريات الاجتماعية أو السياسية يمكن أن تطبق مقولاتها في أي سياق مهما اختلفت الثقافات أو اللحظات التاريخية، هو زعم تعده الحركة باطلا لا يقوم على أساس.

وتريد حركة ما بعد الحداثة **تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية**، والتركيز على ديناميات التفاعل في المجتمعات المحلية، تلافيا لعملية التعميمات الجارفة التي تلجأ إليها النظريات، مما يؤدى- عملياً- إلى تغييب الفروق النوعية، وإلغاء كل صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية. وهناك مناقشات بهذا الصدد تدخل في مجال الإبيستمولوجيا لا مجال لها في هذه الدراسة.

٥- ترفض حركة ما بعد الحداثة كل عمليات التمثيلRepresentation، سواء أخذت شكل الإنابة delegation؛ بمعنى أن شخصاً يمثل الآخرين في البرلمان، أو التشابه resemblance حين يزعم المصور أنه يحاكي في لوحته ما يراه في الواقع. والتمثيل في كل صوره مسألة محورية في ميدان العلوم الاجتماعية، ومن هنا اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقداً عنيفاً في كل صوره. وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها للتمثيل من رواد كبار سابقين؛ أهمهم نيتشه وهيدلجر، ومن فلاسفة معاصرين؛ أهمهم بارت وفوكو.

٦- لحركة ما بعد الحداثة **أفكار محددة في مجال الإبستمولوجيا ومناهج البحث.** وتشمل هذه الأفكار عديداً من المقولات عن الحقيقة، والسببية والتنبؤ، والنسبية، والموضوعية، ودور القيم في البحث العلمي، وعن منهجية التفكيك ودور التأويل الحدسي، وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم.

والخلاصة، أن لحركة ما بعد الحداثة، رغم التناقضات الفكرية الواضحة بين مختلف أجنحتها، أفكارا محددة حول المبادئ التي تريد إرساءها في ممارسة العلم الاجتماعي، بعدما قامت بدورها في محاولة هدم المبادئ التي قام عليها مشروع الحداثة الغربي.

وليس هناك مجال للاستماع إلى انتقادات المشككين الذين يرددون: وهل دخلنا حقاً عالم الحداثة حتى نهتم بحركة ما بعد الحداثة؟ ذلك أننا، وكما أكدنا في صدر هذه المقدمة التحليلية -شئنا أم لم نشأ- سنحيا في العقود القادمة في إطار مجتمع المعلومات العالمي، ومن لا يشارك في إنتاج المعلومة واستعمالها والاستفادة منها سيسقط ويموت.

ونحن أيضا - بالإضافة إلى ذلك- لن نستطيع، حتى لو أردنا، أن ننفصل بوعي محلي منغلق ووعي قومي محاصر عن الوعي الكوني الذي يتخلق الآن، والذي سيتعمق في المستقبل المنظور.

لكن الأفكار المتعددة التي طرحناها عن الثورة الكونية وبداية المجتمع العالمي هي **دعوة للمثقفين والباحثين العرب للمشاركة فى صياغة عالم المستقبل عن طريق المتابعة النقدية للحوار الفكري في العالم**، ليس فقط من أجل أن نعيش روح العصر، ولكن بهدف محدد هو الإسهام في تشكيل النظام العالمي الجديد من خلال صياغة مبادرات خلاقة في مجالات التنمية والسلام العالمي والديمقراطية وحوار الحضارات، حتى نواكب تحولات العالم من انحسار المواجهة إلى تنامي التعاون.

رابعاً: التحليل الثقافي للمجتمع العربي: النص والعقل والبنية

ا - المجتمع العربي باعتباره نصاً جامداً لابد من تفكيكه:

تعد **منهجية تحليل الخطاب** من بين المنهجيات الحديثة التي أدى استخدامها إلى الكشف عن حقائق كانت خافية بسبب عقم المناهج التقليدية في تحليل الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ومن أبرز الفلاسفة الذين أبدعوا في تطبيق منهجية تحليل الخطاب المفكر الفرنسي المعروف ميشيل فوكو (صاحب كتب: "الكلمات والأشياء"، و"حفريات المعرفة"، و"تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، وكتب أخرى).

وقد تبنى هذا المنهج في قراءة التراث العربي الإسلامي مفكران عربيان بارزان هما **محمد أركون** -الباحث الجزائري والأستاذ بالسوربون، و**محمد عابد الجابرى** -المفكر المغربي المعروف صاحب كتاب "نقد العقل العربي".

ومن المعروف أن هناك قراءات حديثة متعددة للتراث أهمها محاولات حسين مروة "النزعات المادية في الإسلام"، والطيب تزيني "من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي"، وحسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة". وقد كتب محمد أركون العديد من الكتب بالفرنسية، وقد ترجم له إلى اللغة العربية أربعة كتب: "الفكر العربي"، "الإسلام: أمس وغدا"، "تاريخ الفكر العربي الإسلامي" (بيروت ١٩٨٦)، و"الفكر الإسلامي: قراءة علمية" (بيروت ١٩٨٧).

وأثارت المنهجية التي طبقها أركون لتحليل الخطاب الإسلامي ردود فعل عنيفة ضده. وهو يقصد بالخطاب الإسلامي القرآن الكريم والسنة وأعمال الصحابة، بل والممارسات الإسلامية المختلفة عبر العصور. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا أن التشخيص الأساسي لأزمة المجتمع العربي عند أركون تتمثل في الهيمنة الشديدة للخطاب الإسلامي بما يتضمنه من نصوص مقدسة في القرآن الكريم وأحاديث للرسول الكريم على مجمل حركة المجتمع العربي. وفى تقديره أنه لابد من تفكيك هذه النصوص (والتفكيك مصطلح منهجي حديث ابتدعه الفيلسوف الفرنسى دريدا) والكشف عن طريقة عملها، وتخليصها من الأساطير التي تحتمي بها (وأركون يستخدم مصطلح الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة، ولا يقصد الحط من قداسة النص).

وفى رأيي فإن شيوع المقولات التقليدية بخصوص تشكل النص القرآني والحديث والشرعية، لا ينبغي أن يجعلنا نتوقف فقط عند سؤال: هل هي صحيحة أو خاطئة؟ ولكن السؤال الأهم هو: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟ هنا- كما يقرر هاشم صالح في مقدمته الممتازة لكتاب أركون "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"- "نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادي، وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دوراً لا يستهان به في تحريك التاريخ أو إيقاف حركة".
وهذه فكرة بالغة الأهمية ينبغي أن نتوقف عندها طويلاً. ذلك أنه تحت تأثير الأفكار الماركسية -وسواء فهمت بطريقة صحيحة أو بطريقة مشوهة- تم إعلاء شأن العوامل المادية المتعلقة بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، مع التركيز على الصراع الطبقي، على حساب العوامل غير المادية كالأفكار والقيم.

ومن هنا فشل العديد من المستشرقين في الفهم الموضوعي لظاهرة "الصحوة الإسلامية" المنتشرة الآن في الوطن العربي. فنحن هنا لسنا بإزاء صراع طبقي، ولسنا بإزاء قوى جديدة دخلت مجال الإنتاج، ولكننا أمام التأثير الطاغي للأفكار الإسلامية- أياً كان تفسيرها- على السلوك الاجتماعي والسياسي لقطاعات عريضة من الجماهير.

هم أركون الأساسي إذا هو الاستفادة من كل المنجـزات الحديثـة فـي العلـوم الاجتماعية للتحليل النقدي للخطاب الإسلامي، وهو يكشف عن منهجه في تقديمـه لكتابـه "تاريخ الفكر العربي الإسلامي" والذي جعل له عنواناً "كيف ندرس الفكر الإسلامي".

وهو يبدأ بالكشف عن المبادئ التي ينطلق منها حين يقرر: "إنني أحرص علـى الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية، واحترام أصـولها/ مهمـا يكـن الـثمن الأيـديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً. كما أنني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتماثل بمشاكل الأمس واليوم، إما من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة، وإما من أجل مواجهة الآثار المـدمرة للأيديولوجيات الرسمية".

وقد أعلن عن برنامجه البحثي والذي يضم دراسة الموضوعات الآتية:

- القرآن وتجربة المدينة.
- جيل الصحابة.
- رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة.
- السنة والتسنن.
- أصول الدين، وأصول الفقه، والشريعة.
- مكانة الفلسفة (الحكمة) العرفية وآفاقها.
- العقل في العلوم العقلية.
- العقل والخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية.
- العقل والمخيال (= الخيال) في الشعر.
- الأسطورة والعقل والمخيال في الآداب الشفهية.
- الفرق المدرسية أو المذهبية والمعارف التطبيقية أو التجريدية (الحس العملي).
- العقل الوضعي والنهضة.
- العقل، المخيال الاجتماعي والثورات.
- رهانات العقلانية وتجولات المعنى.

ويحدد أركون هدفه الأساسي من البحث وهو: التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال)، ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما فـي مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي.

وفى ضوء ذلك كله، يمكن القول أن أحد أسباب الأزمة العميقة في المجتمع العربي -في رأي أركون- هو **سيطرة الفهم الأسطوري للدين**، والذي كان من شأنه أن يخفي الجوانب العقلية فيه. فبغير الكشف عن جذور هذا الفهم الأسطوري، وتعريفه، وإظهار حقيقة المعارك السياسية والاجتماعية التي دارت باسم فهم خاص للنص الإسلامي كغطاء ديني، لا يمكن للمجتمع العربي أن يتقدم.

محمد أركون يريد أن يقود **ثورة ثقافية في مجال تحليل ونقد الخطاب الإسلامي**. ويبقى التساؤل المهم حول مدى سلامة تشخيصه للأزمة، بالتركيز على هذا البعد الواحد.

وفى تقديرنا أن الأزمة الراهنة في المجتمع العربي، تتجاوز بكثير هذا العامل الواحد. ولا ينفي ذلك الأهمية القصوى لإنجازات أركون العلمية، غير أنها بسبب لغتها العلمية المعقدة، لن يتاح لها أن تؤثر على اتجاهات الجماهير.

إن القضية الأساسية لا تتمثل في كشف الجانب الأسطوري في بعض جوانب الخطاب الإسلامي، ولا في تعرية التناقضات الداخلية -كما سبق أن فعل محمد عابد الجابري في كتابه الخطاب العربي المعاصر، ولكن في تحليل أسرار جماهيرية الخطاب الإسلامي في الوقت الراهن، هذا هو السؤال الرئيسي. ولكي نصل إلى جواب صحيح، لابد من فحص مجمل الحركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تدور في المجتمع العربي في الوقت الراهن.

وقد نكتشف أن عقم خطاب السلطة وانعدام مصداقيته من ناحية، والتهافت الشديد لخطاب المعارضة العلمانية من ناحية أخرى من أسباب جماهيرية الخطاب الإسلامي. ولا يعنى ذلك الغض من القيمة الذاتية للخطاب الإسلامي، والتي تنبع أساساً من تجذره في الوجدان الجماعي للجماهير. وهذه حقيقة بسيطة، ولكن سبق أن تجاهلها أصحاب الخطابات العلمانية، وهم يدفعون الآن ثمناً سياسياً باهظاً لهذا التجاهل، يتمثل أساساً في عزلتهم الشديدة عن الجماهير.

أركون يقدم إبداعات متميزة تضيء لنا التاريخ الإسلامي، غير أنه سيبقى اتجاهاً نخبوياً، لن يتاح له ببساطة أن يصل للجماهير العربية التي تحركها دوافع شتى، والتي لا تطيق معالجات علمية متحذلقة مبنية على المنهجية الأوروبية.

لقد ثبت من الخبرة المصرية في الانتخابات لمجلس الشعب أن الشعار الذي جذب

أعداداً غفيرة من الناخبين وجعلهم يصوتون لمرشحي اتحـاد حـزب العمـل والإخـوان المسلمين، كان مكوناً من جملة بسيطة، ولكن يبدو أن قوتها كانت طاغية، لقد كان الشعار هو "الإسلام هو الحل"، هكذا بغير أي تفصيل. والإشارة البليغة واضـحة فـي مواجهـة الأزمة الراهنة – هكذا مضمون الشعار- إزاء فشل المشاريع العلمانية، ليس هناك سـوى الإسلام حلاً*.

من هنا ينبغي تقييم محاولات المفكرين العرب في مجال قراءة التراث في ضوء وقعها الجماهيري، وقدرتها على تغيير اتجاهات القطاعات العريضة.

٢- المجتمع العربي باعتباره عقلاً متهافتاً:

إن نقد المجتمع العربي من زاوية تقييم أداء العقل العربي مـن خـلال فحـص طبيعته ومكوناته هو اتجاه قديم. وهذا الاتجاه أرسى قواعده المستـشرقون الـذين عنـوا بدراسة التراث العربي الإسلامي فى مختلف تجلياته. ونجد فـي القـراءات الاستـشراقية للعقل الإسلامي نزعات عنصرية واضحة. وهذه النزعات يمكن ردها أساساً إلى ما يطلق عليه "نزعة المركزية الأوروبية"، ونعنى بذلك اعتبار أوروبا هي المعيار الذي تقاس على أساسه مختلف الخبرات والتجارب والنماذج الإنسانية غير الأوروبية. وهكذا فإن المتأثرين بهذه النزعة من المستشرقين عادة ما يعرضون – فى مجال المقارنة – تجارب وخبـرات الأمم الأخرى على المعيار الأوروبي لكي يقرروا مـدى التقـدم أو التـأخر، ودرجـات الصواب والخطأ، ووجوه السلبيات والإيجابيات.

ولم يفلت العقل الإسلامي من هذه الدائرة الفكرية المتعصبة. فقد وصـف العقـل الإسلامي في كتابات المستشرق جب Gibb –على سبيل المثال- بأنه عقل ذري، يعنـى بالجزئيات، وعاجز عن التركيب. وليس بعيداً عن مثل هـذه المعالجـات الاستـشراقية، الكتابات الغربية عن الشخصية القومية العربية، والتي وصفت – وخصوصا في الدعايات الإسرائيلية والصهيونية – بأنها شخصية سلبية، تتسم بالهروب من الواقع، والعجـز عـن مواجهته، وهى –في نظرهم – شخصية تتأثر بالأقوال، وتفتنها اللغة العربيـة بألفاظهـا المجنحة، مما يجعلها في النهاية عاجزة عن الفعل.

وقد التقطت أدبيات النقد الذاتي العربية هذا الخيط، ونعنـى النظـر إلـى أزمـة المجتمع العربي من خلال تشخيص العقل العربي، ولكن من منظور متحرر طبعـاً مـن النزعات العنصرية الاستشراقية.

والعقل العربي في نظر بعض المفكرين العرب يحتاج إلى تحديث، لأنه عقل ساكن هيمن الجمود على جنباته، كما نرى في كتابات المفكر اللبناني حسن صعب. وهو عقل يحتاج إلى نقد جذري يكشف عن الأنظمة المعرفية الأساسية التي يقوم عليها كما نرى في كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

غير أن محاولة حسن صعب في كتابه "تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية للتقدم العربي في العصر الحديث" -الذي نشر عام ١٩٦٩- تختلف اختلافاً جوهرياً عن كتاب محمد عابد الجابري الأساسي "نقد العقل العربي" بجزئية: تكوين العقل العربي (١٩٨٤) ونفي العقل العربي (١٩٨٦). ففي الوقت الذي تبنى فيه حسن صعب نظرية التحديث الغربية -التي يلخص مبادءها الأساسية في الحرية الإنسانية، والتجريبية العلمية، والتنظيمية العقلانية، والإبداعية الفكرية، نجد الجابري يقوم بمحاولة إقامة جسور لقراءة التراث العربي الإسلامي وفق منهجية تحليل الخطاب التي ذاعت في فرنسا على يد ميشيل فوكو وغيره من الباحثين، كما ذكرنا من قبل.

ومن هنا نفضل أن نقف قليلاً لنقيم محاولة الجابري. أول ما يلفت النظر أن الجابري يعتبر أن تحليل العقل العربي تأخر في الفكر العربي مائة سنة على الأقل (ذلك أن نقد العقل كما يقول في تقديم "تكوين العقل العربي" جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة.

ويتساءل: وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟ غير أن العقل العربي- في رأى الجابري- قُرئ قراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية؛ توجهها نماذج سابقة أو شواغل أيديولوجية ظرفية جامحة مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن تكتشفه.

ولكن ما هو العقل العربي؟ العقل العربي عند الجابري-هو جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي (الجابري، ج ١ ، ص ١٥). ومصطلح النظام المعرفي episteme -الذي يستعيره الجابري من ميشيل فوكو، وإن كان قد يعطي معاني مختلفة- يعنى: "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطى للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"، أو بعبارة مختصرة: "النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية".

وينصب عمل الجابري أساساً على اكتشاف وتحليل الأنظمة المعرفية الأساسية التي قامت عليها الثقافة العربية الإسلامية، وهى على الترتيب التالي:

- النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين كنصوص، علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة).

- النظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول في الثقافة العربية الإسلامية، أو ما يطلق عليه الجابري العقل المستقبل (طريق الإلهام والكشف).

-أخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية: (الأرسطية خاصة، البرهان في العربية هو الحجة الفاصلة البينة).

وفى ضوء ذلك كله يشخص الجابري أزمة المجتمع العربي على أساس أنها ناجمة عن تفكك هذه النظم الثلاثة، واختلاط مفاهيمها وتداخلها. هذا التداخل يسمى "التداخل التلفيقي"؛ ويقصد به التداخل بين بنيات لا بوصفها بنيات مستقلة بنفسها محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كلما دعت الحاجة إلى ذلك، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكك عند أول محاولة.

ومن هنا، فإن الخروج من الأزمة لا يمكن أن يتم إلا عبر عملية إعادة تأسيس للنظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، أو الحاجة -بعبارات الجابرى- إلى "عصر تدوين جديد".

إن الجابرى يختم كتابه المهم بتشخيص الساحة الثقافية الراهنة من خلال الكشف عن تجليات العقل العربي المعاصر، وهو يجدها ساحة غريبة، لأن القضايا الفكرية والسياسية والفلسفية والمدينية التي تطرح للاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا: إنها إما قضايا فكر الماضي تجتر اجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي محكومين بكل سلطاته، الظاهرة والخفية، السياسية والأيديولوجية، الخ .. وإما قضايا فكر الغرب تجتر هي الأخرى اجتراراً، بعد أن قطعت من أصولها، وأخرجت من ديارها، وأصبحت مشردة، وأحيانا لقيطة، تفتقر إلى الكل الذي يعطيها معناها ، وليس هذا الكل شيئا آخر غير تراث الغرب نفسه.. ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب.. (الجابري، ج ٢ ، ص٥٧٢).

فالشكل المطروح ليس هو ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث، بل: **كيف ينبغي أن نفهم التراث؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض؟** هكذا تحدث محمد عابد الجابرى. وإذا كان صحيحاً أن محاولته الجسورة المبدعة ساعدتنا كثيرا على كيف نفهم التراث، غير أنها لم تستطع الإجابة على السؤال – المشكلة: من أين وكيف يمكن أن نبدأ التغيير من أجل النهوض؟

٣- المجتمع العربي باعتباره بنية اجتماعية قمعية:

لعل الانتقادات التي يوجهها المفكر الفلسطيني الدكتور هشام شرابي -الأستاذ بجامعة جورج تاون- للمجتمع العربي، وهو بصدد تشخيص أزمته، تكون أكثر الانتقادات شمولاً وحدة في نفس الوقت. وهذه الانتقادات تستمد أهميتها القصوى من كونها تصدر عن نظرية كاملة لتوصيف المجتمع العربي وتحديد مظاهر أزمته، والبحث عن الحلول. نجد هذه النظرية في كتاب هشام شرابي الأخير "البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر"، الصادر عن دار الطليعة في بيروت عام ١٩٨٧.

ومما هو جدير بالذكر أن الكتاب في طبعته العربية هو ترجمة عن الكتاب الذي ألف أصلا باللغة الإنجليزية، وكان له عنوان مختلف هو: "البطريركية المحدثة: نظرية في التغير الاجتماعي المشوه"، ولعل العنوان الإنجليزي الأصلي أصدق دلالة على اتجاه المؤلف.

ويستفيد هشام شرابى فى منهجيته ومصطلحه من مدرسة تحليل الخطاب الفرنسية، ومن منهج التفكيك عند دريدا وغيره من المفكرين المعاصرين أصحاب الفتوحات النظرية والمنهجية الجديدة، وإن كان يطبقها بطريقة إبداعية. قد نختلف معه هنا أو هناك، غير أنه في الحقيقة يطرح على العقل العربي المعاصر أسئلة ومشكلات مهمة تحتاج إلى تأمل طويل.

والمجتمع البطريركي الحديث عند هشام شرابي هو مقولة تحليلية، ونموذج مجرد، ومبدأ تفسيري، ونظرية مكتملة فى نفس الوقت. ويشير شرابي إلى شكل عام من المجتمع التقليدي الذي تأثر بالحداثة. والمجتمع عنده يشمل البنى الاجتماعية الكلية (المجتمع والدولة والاقتصاد) والبنى الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية).

والمجتمع التقليدي الحديث يعد فى الواقع ناتجاً من نواتج هيمنة أوروبا الحديثة، وذلك لأن عملية التحديث وفقا لمعطيات المجتمع البطريركي لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية. وعلاقات التبعية تؤدى حتما لا إلى الحداثة، بل إلى مجتمع بطريركي "ملقح بالحداثة"، بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعا من الحداثة المعكوسة.

وقد تعقب هشام شرابي التكوين الاجتماعي للنظام البطريركي الحديث وعلاقاته الاجتماعية وأصوله التاريخية وتشكله فى عصر الإمبريالية. ونقنع فى عرضنا الوجيز لأفكار هشام شرابى بالتركيز على "الخطاب البطريركي الحديث"، أو ما يطلق عليه شرابي "المقال البطريركي الحديث"، وإن كنا نفضل كلمة الخطاب على كلمة المقال لشيوعها الآن فى الأدبيات العربية.

يقرر هشام شرابي أن النظم العربية القائمة تحتكر الكلام، باعتباره شرطا للاستقرار والاستمرار. ومن هنا الدور الذي تقوم به يسميه بالكلام اللاحواري (المونولوج). وفى جميع أشكال الخطاب البطريركي الحديث يظهر نمط الخطاب اللاحواري في ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم. غير أن النمط اللاحواري موجود في صلب الخطاب ذاته، بمعنى أنه ليس ناجماً عن القوة أو السلطة وحدها، بل أيضاً عن اللغة ذاتها، لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار.

وخطورة الخطاب اللاحواري حين يسود المجتمع تبدو فيما يتعلق بنظرية المعرفة، وذلك فيما يتعلق بطريقة إثبات الحقيقة أو تقدير صحة الوقائع. فجميع أنواع الكلام اللاحواري تستبعد، بإلحاحها على نيل الموافقة، أي خلاف في الرأي أو أي تساؤل أو تحفظ أو تعديل. وبناء على ذلك لا يظهر في الكلام أو الكتابة على النمط اللاحوارى أي شك أو تردد. فالحقيقة التي تؤكد في الخطاب اللاحواري هي الحقيقة المطلقة المرتكزة أولا وأخيراً على الوحي أو على الخيال الاجتماعي.

وغني عن البيان أن سيادة الخطاب اللاحواري في المجتمع يعني نفياً لخطاب الآخر، فالحوار يعنى على العكس أنه ليس هناك خطاب نهائي، على أساس أن حرية التساؤل وحدها هي التي تؤدى إلى المعرفة الحقة. فالحقيقة ليست من فعل السلطة، بل هي نتيجة بحث ونقد واتفاق في الرأي والنظر.

ومن الممكن التعبير عن الخطاب اللاحواري بأشكال مختلفة تبعاً لإطاره المحيط. فصاحب الخطاب المهيمن هو الأب في الأسرة، والمعلم في المدرسة، والشيخ في الجماعة الدينية أو القبيلة، والحاكم في المجتمع بصورة عامة. ولا يستمد هذا الخطاب معناه المدرك مما يقوله الفرد، بل من بنية الكلام ذاتها. ومع أنها بنية تستر أيضاً أشكالاً من المعارضة يتسم بها خطاب المجتمع البطريركى الحديث، مثل الثرثرة والاغتياب وسرد الروايات والالتزام بالصمت (لأن المناقشة أو المعارضة في أطر كهذه لا يمكن القيام بها إلا بشكل سري أو بعيداً عن سمع السلطة).

ويرى هشام شرابي أن **الخطاب البطريركي الحديث قد عبر عن نفسه في السنوات المائة الأخيرة بلغات ثلاث**، لكل منها مفرداتها ومفهوماتها الخاصة، وترتكز كل منها على عالم مختلف أو ثقافة مختلفة دون أن يكون الترابط بينها منعدماً، فهناك: أولاً، عالم الريف (فلاحون وقبائل) وثقافته. وهناك ثانيا، عالم وثقافة يميزان البروليتاريا الحضارية والبورجوازية الصغيرة اللتين تشكلان من حيث اللغة والبيئة الثقافية امتداداً للريف، مع أنهما قد أصبحتا مختلفتين عنه. وهناك ثالثا، عالم وثقافة يميزان البورجوازية الوسطى والعليا، أي مجتمع الرفاهية والثروة والثقافة النخبوية أو الرفيعة.

هذه فكرة عامة عن تصور هشام شرابى لوظيفة الخطاب وأنواعه المختلفة في المجتمع البطريركي؛ في المجتمع العربي الذي يعتبره مجتمعا بطريركياً حديثاً، وهو يقسم مراحل تطوره إلى **أربع مراحل**:

أولا، المرحلة العثمانية: الحركة الإصلاحية، والحركة العلمانية، والإصلاح الإسلامي (١٨٨٠- ١٩١٨)، والعلم، والديمقراطية.

ثانيا، المرحلة الأوروبية: القومية، والحركة الإسلامية، والاشتراكية الليبرالية، والوحدة العربية (١٩١٨ - ١٩٤٥)، والإحياء الإسلامي، والنظرية الاشتراكية.

ثالثا، مرحلة الاستقلال: نظام الدول المتعددة، والتطور الرأسمالي (١٩٤٠- ١٩٨٠)، والقومية، والاشتراكية، والإسلام.

رابعا، مرحلة ما بعد الاستقلال: الحركة الأصولية السياسية، والحركة النقدية العلمانية ..

إذا كانت هذه هي سمات المجتمع البطريركي الحديث ببنيته القمعية، أليس هناك مجال للأمل في تغيير يلحق به، وكيف؟

للإجابة على هذا السؤال يرصد هشام شرابي ما يطلق عليه الحركة النقدية الجديدة التي يعتبر أن كتاباتها تشكل أول عملية نقد جدية للنظام البطريركي الحديث ولثقافته.

وقد استوحت هذه الكتابات المرتكزة على طرق "العلوم الإنسانية " في التحليل ثلاثة اتجاهات أساسية، هى: الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية الأنجلو-أمريكية، والماركسية الغربية، وأخيراً النظرية البنيوية، وما بعدها في فرنسا.

وتهدد الحركة النقدية الجديدة بوصفها قراءة مناهضة للنص البطريركي الحديث بتقويض مفهومات الخطاب السلطوي المسيطر وأساليبه وقيمه ومسلماته، وذلك على عدة مستويات، هي: المستوى اللغوي، ومستوى التأويل، والمستوى الاجتماعي، ومستوى الفكر والعمل. وأهم ما أنجزته هذه الحركة هو نفاذها إلى ميادين لم يكن يفكر فيها المثقفون من قبل –مثل السلطة وقضية المرأة وسيطرة النص الديني. غير أن شرابي في تقييمه النهائي للنقاد العرب الجدد لا يعتبرهم سوى نقاد منهجيين أكثر منهم أصحاب نظريات أصيلة، فحتى الآن هم مستغرقون في عملية نقد المجتمع، ولم تظهر لهم بعد نظرية أصيلة وجديدة.

وبعد ما يستعرض شرابي الأزمة العربية في الثلاثين سنة الأخيرة ويحدد أصولها، يصل إلى نتيجة نهائية حين يطرح سؤاله الأخير: كيف يمكننا العمل في الواقع اليومي؟ هل يمكننا مثلا تحويل العلاقة بين الدولة ومواطنيها من علاقة مبنية على العنف إلى علاقة مبنية على القانون؟ ويصر في ذلك على مبدأ هو أن وسائل النضال تتغير بتغير شروطه.

وطريق التجدد فى زاوية **النموذج الديمقراطي الراديكالي** الذي يتبناه شرابي يقتضى إتباع طريقة مزدوجة: نقدية ونضالية في آن واحد. فهي نقدية في الأشكال والمواقف التي اتخذتها الحركة النقدية الجذرية. وهى نضالية على نمط حواري لا عنفي تتخذ من العصيان المدني شكلاً أساسياً من أشكال النفي والرفض والمجابهة. وبالرغم مما يراه شرابي من بطء التغيير في المجتمع العربي، إلا أنه في كلمة ختامية يقتبس من

المفكر الماركسي الإيطالي المعروف جرامشي قوله: "إن تشاؤم العقل لا يقاومه إلا تفاؤل الإرادة ".

وهكذا من خلال استعراض أفكار محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام شرابي، نكون قد عرضنا **لأبرز المداخل في الفكر العربي المعاصر لتشخيص أزمة المجتمع العربي.**

خامساً: الأزمة الثقافية للمجتمع العربي

١- إطار نظري لدراسة الظواهر الثقافية:

نحتاج كما أشرنا من قبل إلى بلورة منهج للتحليل الثقافي، يكون مرشداً لنا في دراسة **أزمة الثقافة العربية**، تمهيدا للحديث عن **النظام الثقافي العربي الجديد**. فالجديد – أي الجديد في الثقافة والمجتمع – لا يمكن أن ينشأ إلا في صراع مع القديم. وهناك منهجيات متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافي، ولكننا آثرنا أن نتبنى منهجية خاصة بـ"الأزمة الثقافية"، لأنها هي التي تصلح للتطبيق على الوضع الراهن للثقافة العربية. وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألماني هانز بيتر درايتزل في دراسة له بعنوان "في معنى الثقافة" نشرت عام ١٩٧٧ فى كتاب جماعي حرره نورمان بيرنبوم بعنوان "اجتياز الأزمة"[١٩].

وفي الإطار النظري المقترح مبدأ نظري مهم، ينطلق منه أي باحث نقدي في علم الاجتماع، وهو **ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة في المجتمع** power Structure، ومن ناحية أخرى يحدد الإطار الوظائف المحددة للثقافة في أي مجتمع، والتي تهدف أساساً للحفاظ على أنماط الإنتاج السائدة، وعلى عملية إعادة الإنتاج.

وفى هذا الصدد هناك **ثلاث وظائف للثقافة** يمكن التمييز بينها:

الوظيفة الأولى تتمثل في أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضاءه بتبريرات لشرعية نمط الإنتاج السائد ونمط التوزيع.

الوظيفة الثانية للثقافة، أنها تمد الفرد – من خلال إجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة – ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للإنتاج.

الوظيفة الثالثة للثقافة، أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

والفكرة الرئيسية التي ننطلق منها في هذا البحث هي **أن المجتمع العربي قد وصل إلى نقطة، ثبت منها أن النسق الثقافي عاجز عن القيام بهذه الوظائف**، ومن هنا يأتي تأكيدنا بأننا نواجه في الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية.

تحليل الأزمة إذا هو المدخل الذي يقترحه درايتزل للتحليل الثقافي، ولذلك نراه يتعمق فى مختلف جوانب الأزمة، فيتحدث عن **ثلاث أزمات: أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة العقلانية العملية**. غير أن بعض علماء التحليل الثقافي يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط فيه قصور نظري واضح، لأنه لا يستوفي شروط النظرية النقدية.

فالنظرية النقدية – عند بريان فاي– في كتابه المهم العلم الاجتماعي النقدي[٢٠]، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعي بطريقة تصبح معها هي ذاتها الفاعل الذي يؤدى إلى تغييره. وبالتالي فإن أي نظرية نقدية – لكي تستحق هذا الوصف– لابد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية، والتي لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها، وإنما ترتقى لمستوى **رسم سبل تغيير النظام الاجتماعي** من خلال تعليم الجماهير، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة. فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو "التحرر"emancipation، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة، أولى حلقاتها هي التنوير من خلال القضاء على الوعي الزائف. وثانية حلقاتها هي تدعيم قوى الجماهير. وفى ضوء هذه المسلمات جميعاً يضع بريان فاى **التخطيط التالي للنموذج الكامل للنظرية النقدية، والذى يتضمن أربع نظريات رئيسية:**

أ- نظرية عن الوعي الزائف:

تذهب هذه النظرية إلى أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هي طرق زائفة بسبب عدم قدرتها على أن تضع في الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخلياً)، أو للسببين معاً. وهذا التحليل يشار إليه أحيانا "بالنقد الأيديولوجي":

- تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة، وكيفية استمرارها.
- تعارض النظرية هذه الأفهام، بفهم مغاير للذات، وإثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد.

ب- نظرية عن الأزمة:

- تحدد ماهية الأزمة الاجتماعية.

- تثبت كيف أن مجتمعا ما واقع في مثل هذه الأزمة. وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعي، وأنه لا يمكن القضاء عليها، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه، وكذلك أفهام الناس السائدة.

- تقدم عرضاً تاريخياً لنمو هذه الأزمة في ضوء سيادة الوعي الزائف، بالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع.

ج - نظرية عن التعليم:

- تقدم عرضاً للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذي تهدف إليه النظرية.

- تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعي الراهن، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة.

د-نظرية عن فعل التغيير:

- تعزل الجوانب من المجتمع التي ينبغي تغييرها، إذا ما أريد حل الأزمة الاجتماعية ، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة.

- تفصيل خطة للفعل، يحدد فيها من هم "الفاعلون" الذين سيتحملون مسئولية التغيير الاجتماعي المأمول، وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التي سيعملون بها.

وفى تقديرنا أن النموذج النظري الذي يقدمه بريان فاي يتسم بالشمول، والترابط العضوي بين مختلف نظرياته، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسئولية السياسية للعالم الاجتماعي[٢١]، والذي ينبغى أن يكون ناقداً اجتماعياً حتى يستحق هذا الوصف، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وإنما يركز فى نفس الوقت على دور المثقف - باعتباره "مثقفاً عضوياً" إذا استخدمنا مصطلح جرامشى المعروف- في تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لابد له أن يكون قادراً على الوصول إليها، ليس ذلك فقط، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير.

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافي عربي جديد، فهذه الدعوة في حد ذاتها لا قيمة لها، إن لم تحدد من هم "الفاعلون الاجتماعيون" الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعي لصالح الجماهير العريضة في ضوء هذا الإطار النظري، وبغير الالتزام بصياغته الصورية.

ونتقدم لتشخيص الأزمة الثقافية في المجتمع العربي، قبل أن ننتقل إلى تحليلها مركزين على مدخل الأزمة، وإن كنا في نفس الوقت سنلمس كافة الموضوعات التي يتعرض لها هذا الإطار.

٢- تشخيص للأزمة الثقافية العربية:

كيف نشخص الأزمة الثقافية العربية؟ إن خطاب الأزمة - إن صح التعبير- خطاب سائد في الوطن العربي، ربما منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧. وهناك في الأدبيات العربية تشخيصات مختلفة للأزمة تتباين بتنوع المناهج التي يصدر عنها الباحثون العرب. ونقنع في هذا الصدد باستعراض وجيز لنماذج مختارة من هذه التشخيصات، قبل أن نركز على منهجنا في دراسة وتحليل الأزمة.

النموذج الأول هو تشخيص أنور عبد الملك[٢٢] الذى يقرر أن "ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربي ليس أزمة داخلية"، بل هي تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة في العالم العربي. المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢، أي بدقة منذ مبايعة محمد علي كرئيس لأول دولة مستقلة في الشرق الإسلامي وحتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكري للجزائر". وقد استمرت الأزمة حوالي نصف قرن، وكانت أهم ملامحها -كما يقرر عبد الملك - تغلغل رؤوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس، ثم الحروب الاستعمارية ضد تونس والجزائر، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا في الشرق.

وتعريف الأزمة عند عبد الملك هي "الصراع بين القطاعات المتقدمة في العالم العربي من أجل تحقيق المرحلة الثانية في النهضة ذات المضمون الشعبي في اتجاه الاشتراكية". ولعل أهمية هذا النموذج تبدو في تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالي العالمي -عبر عهود شتى- إجهاض محاولات النهضة العربية، والانعكاسات السلبية لذلك على بنية المجتمع العربي ذاته.

والنموذج الثاني تحليل لبرهان غليون[٢٣]، وهو إن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التي انطلق منها عبد الملك، ونعنى اعتباره محاولة محمد علي التصنيعية والتوحيدية فى منتصف القرن الماضي أولى محاولات الجماعة العربية لإعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمدنية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة، إلا أنه يركز في المقام

الأول على الأسباب الداخلية للأزمة. وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومي العربي، الذي هو حصيلة كفاح النخب والشعوب العربية ضد الاستعمار والاحتلال والوصاية، والذي كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملاً حاسماً في بلورته. وهذه الحركة القومية العربية بعثت – في رأيي- جدلية جديدة وفاعلة في الحياة العربية، وبلورت داخل كل بلد عربي وعلى صعيد الجماعة العربية ككل نظامًا من التوازنات والمطامح والآمال فتح آفاق نهضة جديدة، وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربي، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه.

غير أن النظام القومي العربي الذي قادته ثورة يوليو ١٩٥٢ -كما يرى برهان غليون- "والذي استند بشكل رئيس إلى (عمل سياسي يستعين) بقيم القومية والحرية والوطنية والعداء للاستعمار والإمبريالية، استمد منها أكثر مشروعيته، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة، أبدى (هذا النظام القومي العربي) في الوقت ذاته شكوكاً في المبادرة العقلية والأيديولوجية، بفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على حساب الحرية الفكرية والنقد البناء، وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث، بل كان ميالا إلى محو كل ما سبقه، وخاصة مكتسبات النهضة الأولى".

وبانهيار هذا النظام في عام ١٩٦٧ -الذي شكل المحاولة الأخيرة لجمع المجموعة العربية، وإعطائها صيغة سياسية، وأهدافاً اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل- عدنا إلى عصر **الأزمة المفتوحة**.

وهو يقصد بالأزمة المفتوحة "انهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضمنها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية -الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية- على مصراعيه، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية، وتكوين الفكرة أو الأيديولوجية التي تكرس هذا التوزيع، وهو يعنى إذا انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي، وانفلات القوى دون ضابط وتنافرها، وذبول القيم والمبادئ القوية، واستخدامها السوقي لغايات الصراع الفئوي، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية، أى زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي".

إن تعريفي أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين في تعريف الأزمة في الفكر السياسي العربي المعاصر. الأول يركز على الظروف الدولية. ويمكن -في صورته المتطرفة- أن يتبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربي، وبالتالي يخلي النخبة السياسية العربية من مسئوليتها عن التسلطية والهزيمة والأزمة، والثاني يمكن- إذا تم تبنيه على إطلاقه- أن يصل إلى حد تجريح الذات العربية باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل. وبالإضافة إلى النموذجين السابقين يمكن لنا مراجعة عديد من الاجتهادات في هذا المجال، والتي نشرت في كتاب "المأزق العربي"، الذي يمكن اعتباره وثيقة لخطاب الأزمة العربية[٢٤].

إن وجهة النظر الصحيحة في نظرنا هي **أهمية التركيز على التفاعل بين النظام الدولي والنظام العربي فى حالات الصراع**، وتأثير هذا التفاعل على المسيرة العربية. غير أن ذلك لا ينبغى أن يصرفنا أبدا عن التعمق في التحليل النقدي لبنية ووظائف النظام السياسي العربي. والفكرة الأساسية هنا هي أن نظاماً سياسياً عربياً يتسم بالشرعية والكفاءة من شأنه أن يكون أقدر فى مواجهة مختلف ضروب التهديد الموجهة إلينا من النظام الدولي. ويقتضى ذلك في الواقع تأسيس ثقافة عصرية، حية وفعالة، وقادرة على استيعاب التناقضات والمعوقات الفكرية في المجتمع العربي وتجاوزها، وعلى التفاعل مع العالم المعاصر.

٣- تحليل للأزمة الثقافية العربية:

الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهي **أزمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة عقلانية** فى الوقت نفسه. ومما يلفت النظر - من وجهة نظر مقارنة - أن هذه الأزمات سائدة أيضاً فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وهناك دراسات متعمقة أجراها عديد من كبار علماء الاجتماع الأوروبيين والأمريكيين تعرضت بالتحليل لأزمة الشرعية، ومن أبرزها بحوث الفيلسوف الألماني هابرماس عن أزمة الشرعية والعقلانية في المجتمعات الرأسمالية، بالإضافة إلى بحوث شتى عن أزمة الهوية من زواياها المختلفة، بما فيها بروز حركة الإحياء الديني في هذه المجتمعات، في إطار المسيحية واليهودية على السواء[٢٥].

غير أن ذلك لا يعنى -كما أشرنا من قبل - أن أسباب هذه الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي. ومرد ذلك كما قلنا إلى **التاريخ**

الاجتماعى الفريد لكل منطقة ثقافية فى العالم، والذي يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة.

في ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية في الوطن العربي:

أ- أزمة الشرعية

ركز الباحثون العرب في العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسي، بعد أن ظهرت الآثار المدمرة للحصاد المر للتسلطية العربية بكل أشكالها، والتي سادت الوطن العربي في العقود الأربعة الأخيرة[٢٦].

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع أعمال ندوة "أزمة الديمقراطية فى الوطن العربي" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص (لرفض الدول العربية استضافة الندوة فيها، وهذه مسألة في ذاتها بالغة الدلالة على المناخ التسلطي السائد)، وذلك في الفترة من ٢٥ نوفمبر إلى ٣٠ نوفمبر عام ١٩٨٣. وتضمن المجلد الذي ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التي حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية.

وقد التفت المخططون للندوة إلى أن أزمة الشرعية وثيقة الصلة بأزمة الديمقراطية، ولذلك أفردوا لها دراسة مستقلة أعدها د. سعد الدين إبراهيم[٢٧]، وكانت مثاراً لتعقيبات ومناقشات خصبة، وخصوصا تعقيبي برهان غليون وعادل حسين؛ الأول من منطلق علماني ديمقراطي، والثاني من منطلق سلفي رافض لتطبيق المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية على الوطن العربي، باعتبار أنها غربية المنشأ[٢٨].

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة، ليس هنا مجال الخوض منها. غير أنه لابد من أن نتفق أولا على تعريف للشرعية، وتحديد لمصادرها، قبل أي حديث عن سيادة الدولة التسلطية في الوطن العربي بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة في الوقت الراهن.

الشرعية – في أبسط تعريفاتها – هي "قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم، وأن يمارس السلطة، بما في ذلك استخدام القوة"[٢٩].

أما عن مصادر الشرعية، فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذي صاغه ماكس فيبر يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية، والتي حددها في ثلاثة أنماط نموذجية: التقاليد، والزعامة الملهمة (الكاريزما)، والعقلانية القانونية.

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسي العربي منذ الخمسينيات حتى اليوم، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية في مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والعراق (١٩٥٨) واليمن (١٩٦٢) وليبيا (١٩٦٩)، مما يعنى في الواقع تآكل شرعيتها السياسية، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هي شرعية الثورة في الغالب الأعم.

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية، والتي أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطني، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الشاملة، وخاضت في سبيل ذلك معارك شتى –داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيتها والقضاء عليها، أو مع القوى الخارجية وانتهت بهزائم، أبرزها ولا شك هزيمة يونيو ١٩٦٧– هذه النظم نجدها منذ الثمانينيات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية، والذي هو حصيلة فشلها الذريع في الحفاظ على الاستقلال الوطني، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، وفشلها فى التنمية، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية.

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة – لإنقاذ شرعيتها المتهاوية – تطبيق إستراتيجيتين:

الأولى، النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسي، وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها، وذلك في حدود الدائرة الضيقة التى رسمتها للمشاركة، والتي لا تتضمن إمكانية تداول السلطة.

الثانية، ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التي لم يعترف بحقها في المشاركة السياسية، أو التي لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية، وأبرزها جماعات الجهاد في مصر، وحركة النهضة في تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر.

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ في اتجاه التعددية السياسية، ففتح الباب واسعا أمامها، كما هو الحال فى الأردن الذي أجريت فيه انتخابات حرة أدت إلى حصول الإسلاميين على غالبية، وسمحت لهم بالاشتراك المكثف في الوزارة لأول مرة، وبعضها مازال مغلقاً على ذاته، مصراً على الاعتماد على شرعية "التقاليد"، وبعضها الآخر مازال متردداً بين الديمقراطية المقيدة وبين إلغائها تماماً.

نحن إذا أمام **سيادة نمط الدولة التسلطية في الوطن العربي، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، والتي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها في الوقت الراهن.**

قد أدت ممارسات الدولة التسلطية العربية في العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية، أبرزها ما يلي:

- شيوع اللامبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعي والفردي.
- ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية، وازدياد الحركة السياسية وفاعليتها الاجتماعية، وقدرتها على تعبئة الجماهير وخصوصاً منذ بداية السبعينيات. والمثل البارز لها على الإطلاق هو حركات الإسلام الاحتجاجي، وان كانت هذه الحركات – بعد ممارستها للإرهاب الصريح – فقدت جزءاً كبيراً من جماهيرها وضعفت شوكتها بعد الملاحقات الأمنية لها. وهذه الحركات أحدثت قطيعة مع التيار الإسلامي التقليدي الذي برز أيام الشيخ محمد عبده في مواجهة عملية التغريب ورفع شعار "تحديث الإسلام"، برفعها شعار "أسلمة الحداثة " وما يعنيه ذلك من معان، وأبرزها الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية، والعمل على قلبها لإنشاء الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافي الغربي، باعتباره لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية، والعمل على تشييد نموذج إسلامي متكامل فى الثقافة والاقتصاد والسياسة.
- بروز تيار علماني ديمقراطي مضاد للتسلطية يسعى إلى إحياء المجتمع المدني من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة.

والواقع أنه يمكن القول أن النظام السياسي العربي يمر في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والسياسية، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة. وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها، بين العوامل الدولية، والتأثيرات القادمة من النزوع العالمي نحو

التعددية، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية، ودور المؤسسة العسكرية، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية في إحداث التغيير.

غير أنه مما يلفت النظر أننا بإزاء معركتين مزدوجتين في الواقع، الأولى بين الدولة التسلطية والمجتمع المدني البازغ بمختلف توجهاته وأيديولوجياته، والثانية داخل المجتمع المدني ذاته بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوع اتجاهاته، وبين التيار الإسلامي السلفي، الذي ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيماً، وأعمق فاعلية وخصوصاً في مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها.

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدني حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات، التي إن لم تواجه بفاعلية، فإن العملية ستتعثر في الأجل المتوسط. وأبرز هذه التحديات هو النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسي، بقدر ما هي أسلوب للحياة، ينبغي أن يبسط نطاقه على كل مجالات المجتمع، وفي كل المؤسسات، في المدرسة والمصنع والنقابة والحزب السياسي، والنادي الفكري والمؤسسة الثقافية. وإذا لم يستطع المنادون بالتغيير والقضاء على التسلطية ممارسة الديمقراطية الحقيقية في مؤسساتهم، فلن يقدر لهم تدعيم القيم الديمقراطية في المجتمع، والتي هي الأساس لأي عمل سياسي ديمقراطي.

ومن ناحية أخرى ، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة والثقافة الشعبية. فعلى مستوى النخبة هناك اتجاهات استعلائية إزاء الثقافة الشعبية، وجهل بها، وعجز عن التواصل معها، ورفض لشرعيتها الثقافية. وإذا لاحظنا سيادة الأمية في الوطن العربي، لأدركنا خطورة هذا التحدي الذي يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها.

ولا شك أن دور المثقفين حاسم في إحداث التغيير الاجتماعي، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية في العالم وفى الوطن العربي على السواء. غير أن هذا الدور يقتضى تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوي قادر على الالتحام مع الجماهير. ونشير في هذا الصدد إلى فشل المثقفين العلمانيين الديمقراطيين في تحقيق هذا الهدف وفى الوقت نفسه النجاح الواضح للمثقفين الإسلاميين.

وقد يعود ذلك إلى أن الخطاب العلماني الديمقراطي غير قادر حتى الآن على الوصول إلى الجماهير العريضة، ربما بسبب لغة الخطاب نفسه وعجزه عن الصياغة

المتسقة لمسلماته وأطروحاته. في حين أن الخطاب الإسلامي استطاع أن يصل إلى جماهير عريضة، ربما بسبب مخاطبته للمخزون التراثي الكامن في وجدان الجماهير، ولكن الأهم من ذلك طرحه شعارات مجملة قد تكون غامضة في ذاتها مثل شعار "الإسلام هو الحل"، غير أنه تبين أنها كانت قادرة على اجتذاب المخيلة الشعبية بوعود للحل النهائي لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية وحتى الزوجية.

ومن هنا نخلص إلى القول بأن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدني، تتلخص في تحديات تأسيس خطاب علماني ديمقراطي عصري، قادر على مواجهة الخطاب الإسلامي السلفي من ناحية، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوي من ناحية ثانية.

ب- أزمة الهوية:

من المعروف أن **طرق التنشئة الاجتماعية** تعد أساسية بالنسبة لأية ثقافة؛ ونعني بها الطريقة التي تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم في مجتمع ما من جيل إلى جيل. وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة إنتاج شعور بهوية الفرد وحرية الجماعة، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعية داخل الفرد، وظيفتها ضمان قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسي والاقتصادي السائد في المجتمع (كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي).

وفي مجال التنشئة الاجتماعية والهوية، هناك اتجاهات نظرية متصارعة، حول غلبة العناصر المادية، وأهمها نوعية نمط الإنتاج السائد على غيره من العناصر. ويميل الاتجاه الماركسي التقليدي إلى التركيز على البناء التحتي (نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج) على حساب البناء الفوقي (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية). وهذا الاتجاه - بالرغم من تأكيده على الطابع الجدلي للعلاقة بين البناءين التحتي والفوقي، إلا أنه في صياغة ماركسية شهيرة يقرر أن البناء التحتي هو الذي يحدد البناء الفوقي. وفى مواجهة هذا الاتجاه المادي في التفسير، نجد الاتجاه المثالي الذي يعلي من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية.

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة وبروز ظواهر مثل الإحياء الديني في مجتمعات تختلف اختلافات أساسية في أبنيتها التحتية، إلى ذهاب بعض الباحثين إلى أن البناء الفوقي- في لحظات تاريخية معينة، ونتيجة لعوامل شتى- يكون هو الحاسم في رسم مسيرة التطور الاجتماعي. والحقيقة أن الحديث عن الهوية في المجتمع يحتاج إلى

بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية، وفى تقـديرنا أن المفهـوم الأقدر على ذلك هو مفهوم "رؤية العالم"، وسنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التي دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية.[٣٠]

يرتبط مفهوم "**رؤية العالم**" أساسا بكتابات ديلثاى Dilthey الذي صاغ مـصطلح **Weltanschauung**، الذي يعنى رؤية العالم. غير أن إسهام مجموعـة مـن العلمـاء البارزين في صياغة مفهومات مماثلة هو الذي أبرز أهمية المفهوم. ومن أبـرز هـؤلاء ماكس فيبر، ودوركيم، وإلياد، وكلوكهون، وردفيلد، وصول تاكس، وجيرتز.

وإذا أردنا تعريفاً مبسطاً **لرؤية العالم** لقلنا أنها "**وجهة النظر التي يتبناها الفـرد إزاء الكون والطبيعة والإنسان**". أو هي كما يقول أحمد أبو زيـد فـي تحديـد الهـدف الأساسي لبحث رؤى العالم في مصر أو رؤى المصريين للعالم هـي "تعريـف موقـف ونظرة الإنسان المصري -كما يتمثل ذلك لدى عدد كبير من الأشخاص الذين ينتمون إلى شرائح اجتماعية واقتصادية وثقافية وعمرية مختلفة- إلى العالم الذي يعيش فيه، بكل مـا يدخل في تكوينه من ظواهر طبيعية أو فيزيقية وكائنات ومخلوقات وقوى ملموسة مرئيـة أو غير مرئية، وكذلك من نظم اجتماعية وأنشطة وإبداعات ثقافية".[٣١]

وحتى لا يجرفنا الحديث المفصل عن المفهوم عن موضوعنا الرئيسي، وهو أزمة الهوية، نقنع بتوضيح لمختلف أبعاده بتلخيص أهم الخصائص النظرية لمفهوم رؤية العالم كما حددها كينث بولدج فى كتابه المهم "الصورة" The Image[32]:

- الصورة المكانية، وهى الصورة التي لدى الفرد عن وضعه أو موضعه فـي المكـان المحيط به.
- الصورة الزمانية، وهي الصورة التي يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه.
- الصورة العقلانية، وهى الصورة التي لدى الفرد عن الكون من حيث هـو نـسق مـن الانتظامات والعلاقات.
- الصورة الشخصية، وتتعلق بمكان الفرد في عـالم الأفـراد أو الأشـخاص، والأدوار، والنظم التي تحيط به.
- صورة القيمة، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خيـر وشـر، وبالنـسبة للعناصـر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل.
- الصورة الوجدانية، وهي الصورة التي تُصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤيـة العـالم

بصبغة عاطفية انفعالية، وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء الكون، وتتعلق أيضاً بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك.

- الصورة من حيث كونها مقسمة هي إلى جوانب شعورية ولا شعورية ودون شعورية؛ ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعي كامل بكل جوانب رؤى العالم التي لديهم حيث توجد درجات متفاوتة من الشعور بتلك الجوانب.

- الصورة منظوراً إليها من خلال بعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد، والوضوح والغموض. فهناك بعض الجوانب، وخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم، والتي قد تكون غير مؤكدة أو واضحة في ذهن الأفراد، بينما تمتاز بعض الجوانب الأخرى بالوضوح والتأكد.

- الصورة منظورا إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية؛ ويعنى ذلك مدى اتفاق رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجي، كما هي عليه في الواقع.

- الصورة منظورا إليها من خلال بعد الخصوصية أو العمومية؛ بمعنى معرفة إذا ما كانت رؤية العالم تكون رؤية فردية ذاتية أو شخصية، أو جمعية يشترك فيها جميع الأفراد. ويذهب بولدنج إلى أن الرابطة الأساسية لأي مجتمع أو ثقافة فرعية أو نظام هي الصورة العامة Public Image التي تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو الصورة العامة التي يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع.

وفى تقديرنا أن ما ذكره بولدنج عن أبعاد المفهوم يعد أشمل صياغة في التراث العلمي المعاصر.

في ضوء ذلك كله، ينبغي أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية المهمة:

١- تتعدد رؤى العالم في أي مجتمع، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافاته الفرعية، وجماعاته الإثنية. ومن هنا تأتى ظاهرة الصراع الثقافي بين رؤى متعددة للعالم في نفس المجتمع.

٢- إن الطبقات المسيطرة في أي مجتمع تنجح - من خلال إشاعة الوعي الزائف- في تسييد رؤيتها للعالم.

٣- إن شرعية المفهوم السائد للعالم قد تتآكل نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

٤- بالرغم من أنه يمكن صياغة "نماذج مثالية" لرؤى العالم المتصارعة فى المجتمع، إلا

أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهومين مضادين. على سبيل المثال تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم، أو تسرب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم.

٥- يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف، بمعنى إقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم لحساب الرؤية العلمانية)، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى، وقد تعود رؤية محددة للعالم من الأطراف إلى المركز مرة أخرى. ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي الذي عادت رؤيته للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة.

في ضوء هذه المقدمة النظرية يمكن القول أنه من أبرز علامات أزمة الثقافة في الوطن العربي أزمة الهوية.

وتجدر الإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية السابقة على السواء. وترد المشكلة إلى ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى، ونعنى ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعي في المجتمع، ووضع القيود أمام حركة الفرد في المجتمع، ووضع الصيغة التنظيمية للاقتصاد، ونمط النظام السياسي، فقد أدت إلى نتائج سلبية، لأنها زادت معدلات الإحباطات الانفعالية عميقة الجذور، بدلاً من أن تقلل منها، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسي لأعداد متزايدة من الناس، وإحساسهم بعدم اليقين.

ومن ناحية أخرى، من أسباب أزمة الهوية، وجود الشباب كعامل اجتماعي واقتصادي وسياسي مستقل. ومن المعروف تاريخياً أن الشباب كانوا دائماً طليعة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعال في الانتفاضات والثورات. فاليوم نجد أن الشباب - حتى في الأوقات "السوية"- يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة. وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل، ما داموا متحللين من المسئوليات في العمل والأسرة . وهذه المراهقة الممتدة تؤدى إلى ما ألقى عليه أركسون مسمى "الهوية المشتتة identity diffusion" وفى ظل تضاؤل الفرص لتحقيق الذات اقتصادياً نتيجة للأزمة الاقتصادية في المجتمع، فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهرا أساسياً من مظاهر المجتمع المعاصر. تتبلور أزمة الهوية في المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية. وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية - بمقدرة فذة

- احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه ماركيوز "التسامح القمعي"، أما في المجتمعات الاشتراكية فقد مورس القمع المباشر.

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي، فإننا سنجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلتا الإستراتيجيتين: "التسامح القمعي" ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التى يصدر عنها النظام. ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب "الخطرة" كما حدث في مصر الناصرية، حين صودرت كتب سيد قطب وأهمها "معالم على الطريق"، والذي كفر فيه المجتمع بأسره باعتباره مجتمعاً جاهلياً، ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة. ولكن فى أحوال أخرى إذا زادت ثورية الحركة المحتجة، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام، هنا تستخدم استراتيجية "القمع المباشر".

والواقع أن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية. ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسي هي الرؤية التسلطية للعالم والتي تؤمن بالوحدانية أسلوباً في الحكم، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد. وهى لذلك ترفض الصراع السياسي بل وتقمعه قمعا مباشراً، وترى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام، بل إنها على الصعيد الثقافي تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفي كافة الرؤى المتعارضة معها، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والإعلام، والتي لا يتاح فيها لغير أنصار النظام التعبير عن آرائهم، من خلال خطاب دعائى تبريري وغوغائي.

وفى المقابل هناك "الرؤية الليبرالية التعددية للعالم" والتي تؤمن بالحوار، والتعدد الفكرى، والتعددية السياسية والحزبية، وتداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية، وفقاً لانتخابات حرة ونزيهة، وهي لذلك ترفض القمع السياسي، وتدين حكم الفرد المطلق، وترفض صيغة الحزب الواحد. وهي ترى على الصعيد الثقافي ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار سلمى، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعاً بين "الرؤية العلمانية "من ناحية، والتي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة، و"الرؤية الدينية السلفية"؛ والتي ترى

أن الإسلام دين ودولة، وأن هذا الفصل المزعوم الذي تراه العلمانية ليس سوى تعبير عن مجتمع غربي، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامي.[٣٣]

هذا الصراع – كما أشرنا من قبل – صراع أساسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدني العربي.

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسي الذى يتحول ببطء من التسلطية إلى التعددية – كما هو الحال في الجزائر– يمكن أن يوقف أو يبطئ المد الديمقراطي، وهو أمر من شانه أن يعطل مسيرة إحياء المجتمع المدني في ظل الديمقراطية.

ولعل هذا يكشف عن الضعف في ممارسة التيارات السياسية المعارضة، والتي تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة، قبل أن تعمل في مجال التنوير لتخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها. ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى إتباع الإستراتيجية النفس الطويل، وهي قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات، الذين تغرهم أحيانا بعض الانتصارات الجزئية في مجال الانتخابات هنا أو هناك، فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية، والتي هي استلام السلطة.

خلاصة القول أن أزمة الهوية في المجتمع العربي لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق، تستحق أن ندرس أصولها، ومظاهرها وتجلياتها، ونستشرف آفاق حلها، وقد يساعد على حلها تجديد أصحاب الرؤى المتصارعة لخطابهم السياسي، أخذا في الاعتبار حقائق العالم المعاصر، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التي حدثت في المجتمع العربي في العقود الأخيرة.

فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطي الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية، وأخلت المجال للتعددية السياسية. كما أن الخطاب التعددي في صورته اليوتوبية والتى تظن – وهما– أن الليبرالية تعنى أن تخلى الدولة مسئوليتها من كل التزام إزاء المواطنين، وتركهم فريسة لآليات السوق، يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالي الرأسمالي، الذي أضاف بجسارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية، واعتبرهما ركيزتي العدل. ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكي الذي حقق هذه الثورة النظرية في مجال الفكر

السياسي الليبرالي، وهو جون رولز، صاحب كتاب نظرية في العدل، والذي اعتبر أهم إنجاز نظري منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز.

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني والسلفي، فسنجد أنهما مواجهان بمطلب ملح، هو إعادة تعريف ما يعد علمانياً من ناحية، وما يعد مقدساً من ناحية أخرى.[٣٤]

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية التي تحرك البشر في إستراتيجيته الثقافية مقصر تقصيرا شديدا في فهم الواقع، بل وفى احترام وجدان ومشاعر الجماهير. كما أن الإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكن أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يقبل على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير، بعد أن تكشف الجماهير الخديعة التي تتمثل في إطلاق الوعود دون القدرة على الإنجاز.

ج -أزمة العقلانية العملية:

العقلانية العملية Instrumental Rationalism من إفرازات العقلانية كمذهب فلسفي

ومبدأ علمي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية. ومن هنا يمكن القول إن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية، بحيث أصبحت البحوث الغربية في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم.

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي قد تآكلت مع الزمن، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية. وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لانهاية لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة، تبدو مؤشراتها في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتعمقة، وفى ظهور الحركات الإيكولوجية النشطة، والتي من أبرز أمثلتها في أوروبا حزب الخضر في ألمانيا، داعية إلى إعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق، وليس هنا مجال الإفاضة فيها. ما يعنينا هو أن النظم السياسية العربية، وخصوصا التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية، لم تجد أمامها ما تتبناه أساساً لقراراتها سوى نموذج العقلانية العملية؛ الغربي الرأسمالي أو الماركسي الاشتراكي، والذي هو تنويع آخر على نفس اللحن، بكل ما في هذا النموذج المرتبط بالتصنيع، والذي أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة، في الوقت الذي تضيع فيه كل عام آلاف الأفدنة الخصبة الصالحة للزراعة في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق نتيجة استخدامها للبناء، ونجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية، التي تتكلف بلايين الجنيهات.

وإذا انتقلنا من تبني نموذج العقلانية العملية الغربي إلى عملية صنع القرار، لاكتشفنا أن جانبا من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه في المجتمعات الغربية نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام. وندرك أن هناك حدوداً لهذه العملية، خصوصا قوة جماعات الضغط، وتزييف الوعي من خلال الإعلام، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة إرادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي، أو بواسطة حزب واحد تتحكم ففي مجموعة قليلة العدد. وقد أدت عملية الانفراد بإصدار القرار في مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، لم تؤد في النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة، وسقوط اقتصاديات أغلب أقطار الوطن العربي فى حبائل الديون؛ التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد. ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبديد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية "الثورية" أو بواسطة النظم السياسية المحافظة.

إن كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة فاضحة من العجز الاقتصادي والضعف السياسي، إنما هي انعكاس لأزمة العقلانية العملية، والتي انعكست على احتكار عملية صنع القرار.

سادساً: إطار مبدئي للتحليل الثقافي للمجتمع المصري في الوقت الراهن

يمكن القيام بالتحليل الثقافي للمجتمع المصري في الوقت الراهن باستخدام مناهج متعددة. ومن بين هذه المناهج المهمة **التحليل السوسيولوجي المتعمق لاستطلاعات الرأي العام**، وكذلك القيام **بالتحليل الثانوي**.

وفى تقديرنا أن نقطة البداية هي صياغة مبدئية لإطار نظري للتحليل الثقافي لنتائج استطلاعات الرأي العام.

١- الأزمات المجتمعية:

نحن ننطلق أولاً منذ البداية من فرضية أساسية مبناها أن المجتمع المصري يمر بأزمة متعددة الجوانب، وهناك مؤشرات كمية وكيفية متعددة تؤكد ذلك. ولعل السؤال الرئيسي هنا - لو وافقنا على فرضية الأزمة - هو: **هل هي أزمة تحول أم هي أزمة جمود؟**

لو كانت الأزمة أزمة تحول من نظام اشتراكي لنظام رأسمالي -بكل ما يتضمنه ذلك من انقلاب اقتصادي وتحول سياسي وتغير جذري في نسق القيم، لاحتاجت مواجهة الأزمة إلى استراتيجيات متعددة تتسم بالتكامل لتحقيق هذا التحول بدون تهديد الاستقرار السياسي. أما لو كانت الأزمة أزمة جمود -بما يتضمنه ذلك من عجز النخبة السياسية الحاكمة عن مواجهة المشكلات المتراكمة فى المجتمع كالفقر والعشوائيات والبطالة أو تلك المستحدثة التي نشأت نتيجة التحول الاقتصادي، فإننا نصبح أمام مشكلة من نوع خاص. لأن الجمود السياسي يستدعى إستراتيجية للتغيير تقوم على الإصلاح السياسي والإبداع المؤسسي وتغيير الممارسات وإعادة صياغة نسق القيم.

وإذا تركنا مؤقتاً تكييف الأزمة -وهل هي أزمة تحول أم أزمة جمود، فإنه يمكن القول إن هناك جوانب متعددة للأزمة المجتمعية الشاملة، ذلك أن لدينا في الواقع أزمة سياسية، وأزمة اقتصادية، وأزمة اجتماعية، وأزمة ثقافية:

أ- الأزمة السياسية:

تتجلى الأزمة السياسية ابتداء في أزمة المشاركة السياسية. وتكشف عن هذه الأزمة مؤشرات متعددة أهمها الانفراد باتخاذ القرار السياسي بواسطة الحزب الحاكم، والتعددية السياسية المقيدة، وضعف الأحزاب السياسية المعارضة، ولكن بعد ذلك، وربما قبله أزمة المشاركة السياسية؛ فلدينا مشكلة تخلف الثقافة السياسية المصرية وأبرز ملامح هذا التخلف عدم ترسخ القيم الديمقراطية (نتيجة لأسباب تاريخية وثقافية متعددة) وضعف القيم الليبرالية (حرية الفكر وحرية التعبير وحرية التنظيم)، واللامبالاة السياسية.

غير أنه ثبت في العقود الأخيرة أن من أخطر علامات الأزمة السياسية عدم حل مشكلة الدين والسياسة. وترتب على ذلك صدام مستمر بين الدولة وجماعة الإخوان

المسلمين أساسا، مما أدى إلى حالة احتقان سياسي مستمر وخلافات لا حدود لهـا حـول جواز تكوين أحزاب سياسية دينية، والتأثير السلبي لذلك- لو حدث - على مسيرة التقـدم الديمقراطي.

ب- الأزمة الاقتصادية:

تمر البلاد بأزمة اقتصادية واضحة لعل أهم مؤشراتها غياب خطة متكاملة للتنمية المستدامة فى مجالات الزراعة والصناعة والتكنولوجيا، مما يؤدى إلى عـشوائية عمليـة صنع القرار في كل هذه المجالات. ومن بين المؤشرات البارزة في هذا المجـال الفجـوة الضخمة بين المؤشرات الكلية للإصلاح الاقتصادي، وهى حسب تـصريحات الحكومـة إيجابية، وأبرزها ارتفاع معدل التنمية وزيادة رصيد الاحتياطي النقدي من العملة الصعبة، والمؤشرات الجزئية لنوعية الحياة للجماهير العريضة للمواطنين، بالإضـافة إلـى تـدني الأجور والمرتبات وارتفاع معدلات التضخم، ولعل عديداً من أسباب الأزمة يـرد أساسـاً إلى عدم إدخال بعد العدالة الاجتماعية في صلب سياسـات الإصـلاح، ونـزوع قـوى للخصخصة في المجالات الإنتاجية، والاتجاه المتعاظم لخصخصة خدمات التعليم والصحة والمعاشات.

ج - الأزمة الاجتماعية:

هناك مؤشرات متعددة على الأزمة الاجتماعية، لعل أهمها الفجوة الطبقية الواسعة بين الأغنياء والفقراء، والحراك الهابط المستمر للطبقة الوسطى، وزيادة معدلات الفقـر، وزيادة معدلات البطالة -وخصوصاً بين خريجي الجامعات، وشـيوع العـشوائيات بمـا يتضمنه ذلك من تدهور مستوى الحياة، في الوقت الذي تزداد فيه معدلات بناء الإسـكان الفاخر، والذي يتخذ شكل المنتجعات والمناطق الحضرية المغلقة، مما يؤدى إلى انعـزال سلبي بين الطبقات، هذا بالإضافة إلى تدهور مستوى التعليم الأساسي والجامعي.

د- الأزمة الثقافية:

من أبرز مؤشرات الأزمة الثقافية ارتفاع معـدل الأميـة (حـوالي ٣٥% مـن السكان)، والانخفاض الشديد بالتالي في مستوى الوعي الاجتماعي، وشيوع أنماط التفكير الخرافي، وغياب الوعي بالتفكير العلمي، وعدم توافر مصادر للثقافة العلميـة للجمهـور العريض. غير أنه من أبرز علامات الأزمة الثقافية الانفصام الثقافي بين ثقافـة النخبـة وثقافة الجماهير، والصراع العنيف بين رؤيتين للعالم (ورؤية العالم هي النظـر للكـون والمجتمع والإنسان)؛ إحداهما دينية منغلقة ومتطرفة انجذبت لها جماهير متعددة، ويكشف

عن ذلك سيادة موجات التدين الشعبي الذي لا يقوم على فهم صحيح للدين، وتزايد موجات الفتاوى التي تحرم وتحلل في موضوعات متعددة بدون مراعاة روح العصر، ورؤية ليبرالية منفتحة وإن كانت مشتتة، عجزت عن إنتاج خطاب جماهيري مقنع.

٢- نتائج الأزمة المجتمعية:

من شأن الأزمة المجتمعية بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية أن تؤدى إلى نتائج سلبية في الممارسة وأهمها :

أ- التوترات الاجتماعية Social Tensions: يتعرض المجتمع لحالة من التوتر أثناء عملية التغيير الاجتماعي. وعندما يبدأ التغيير، فإنه يثير مؤثرات اجتماعية قد تستمر إذا لم يستطع النسق الاجتماعي استيعابها وخلق آليات للتكيف معها، وفى هذه الحالة يتحول التوتر إلى مصدر للقلق والمشكلات الاجتماعية.

ب- العنف Violence: يشير مفهوم العنف إلى السلوك الذي يؤدى إلى إلحاق الأذى والضرر بالآخرين. ورغم أن مفهوم العنف يختلط بكثير من المفاهيم مثل مفهوم العدوان ومفهوم الجريمة، إلا أن تراث بحوث العنف أكد على أن العنف يرتبط دائما باستخدام غير منتظم للقوة المادية أو الرمزية. وهناك عنف صريح وعنف مسكوت عنه لا يقل خطورة عن العنف الصريح، كالبلطجة التي شاعت في المجتمع مؤخرا. وهناك العنف الذي يطلق عليه العنف البنيوي أي العنف الكامن في البنية الاجتماعية الذي قد يكون أخطر من صور العنف التقليدية، مثل العنف الذي يسببه الفقر أو الازدحام أو تردى الأحوال المعيشية.

٣- خريطة مفاهيمية للأزمة Concept mapping

- الأزمة /تعريفها / تكييفها/ مؤشراتها الكمية والكيفية/ أنماطها

-(اللا معيارية) Anomie (دوركايم): االافتقار إلى معايير أخلاقية للحكم على السلوك.

-الاغتراب (ماركس، وآدم شاف): الاغتراب الذاتي (إحساس الفرد بعدم القدرة على السيطرة على مصيره)، الاغتراب الموضوعي (إحساس المجتمع بعدم القدرة على السيطرة على مصيره).

-الحرمان النسبي (روبرت ميرتون وتيودور جر وآخرون): الفجوة بين الإمكانيات والتوقعات.

- مجتمع الخطر (ايرليسن بك، أنتونى جدنجز وآخرون).
- الفجوة الطبقية.
- نوعية الحياة.

٤- مواجهة الأزمة:

أ- مقدمات ضرورية:

- هل يمكن استخدام المؤشرات الكمية في تقارير التنمية البشرية لرسم خريطة طبقية للمجتمع المصري.
- استخدام المؤشرات الثقافية لرسم خريطة ثقافية للمجتمع المصري.
- استخدام المؤشرات الاجتماعية لرسم خريطة اجتماعية للمجتمع المصري (ريف - حضر - بدو).

٥- إدارة الأزمة:

- الشروط، والفاعلون، والمنهج.
- أدوار الفاعلين والمؤسسات.
- دور الميديا بكل فروعها في تغيير القيم والاتجاهات.
- دور مؤسسات المجتمع المدني في مواجهة الأزمة بالشراكة مع الحكومة والقطاع الخاص.
- دور العلوم الاجتماعية وفى مقدمتها علم الاجتماع السياسي وعلم النفس الاجتماعي: تغيير القيم والاتجاهات السلبية.

خاتمة:

يدفع كاسلز بأن ثمة "اتجاهين كبيرين .. يميزان عـــصر المعلومـــات: عولمـــة الاقتصاد وتكنولوجيا الاتصال، والتأكيد الموازي للهوية كمصدر المعنـــى" (1998، ص ٣١١).

ويمسح كاسلز الكرة الأرضية متتبعا هذين الاتجاهين. وقد جاء التحليل الناتج فذا وفريدا لسببين. فهو، أولا، يوضح التأثير الواسع لهذين الاتجاهين عبر تشكيلة متنوعة من السياقات الاجتماعية والثقافية الجغرافية. ومن هذا التحليل المفصل للظواهر المحلية ينبثق نسيج الخاصية الكوكبية حقا للحاضر الذي نحياه، وتحديدا بسبب انبثاق موضوع مـــشترك من ظواهر متناقضة ظاهريا يكون مفهوم عصر المعلومات الذي يقول به كاسلز جوانب من مجرد تسمية أخرى، إنه واقع تاريخي مؤكد. إن العمق والحـــساسية الثقافيـــة اللتـــين يطور بهما كاسلز جوانب ومظاهر كل اتجاه تعدان في ذاتهما إنجازا كبيرا. ثانيـــا يعـــد إنجازا لكاسلز أن يركز على كلا الاتجاهين في نفس الوقت. وتحليل كاسلز يصير أكثـــر إمتاعا وأصالة عندما يحدد كيف يؤطر تفاعلهما مجموعة معينة من الأحـــداث. وتحليلـــه لأزمة الديمقراطية السياسية والاقتصاد الإجرامي العالمي ولليابان، وبدرجة أقـــل لـــزوال الاتحاد السوفيتي، تحليلات كلاسيكية رائعـــة وتفـــتح آفاقـــا جديـــدة للبحـــوث النظريـــة والإمبريقية، وتقدم تلك الفصول أيضا أفضل تلخيص للنقاط الأساسية في تلـــك الثلاثيـــة الهائلة، لأنها تضرب المثل على تأثيرات تفاعل الاتجاهات التي عرضت بتفصيل أكبـــر فى الفصول الأخرى.

غير أن طريقة كاسلز في توصيل النظرية من خلال تحليل الممارســـة يعتريهـــا بعض النواقص. فمعالجة الظواهر التي لا تتلاءم جيدا مع تلك الاتجاهات الكبيرة لا تأتي مقنعة دائما. كما أن تحليله السياسي لوسائل الإعلام الجماهيرية غير نقـــدي أكثـــر مـــن غيره. فهو يرى فقط تأثيرها البنائي مقررا أنه "خـــارج مجـــال الوســـائط لا يوجـــد إلا الهامشية السياسية". وما يحدث في هذا الفضاء السياسي الواقع تحت هيمنـــة الوســـائط لا تقرره الوسائط ذاتها: فهي عملية اجتماعية وسياسية مفتوحة"(1997, p.312). ويجـــادل كاسلز بأن المصالح المشروعاتية لوسائل الإعلام الإخبارية تضمن مـــسافة معينـــة عـــن العملية السياسية، وعلى اعتبار تجانس الرؤى السياسية المعبر عنها في وسائل الإعـــلام

الجماهيرية– التأطير الحصري تقريبا للسياسة، على أنها سياسة تحزبية Partisan، فـإن تحليله ضعيف على نحو غير متوقع. وكان من الممكن لهذا التحليل أن يستفيد من بعـض الإشارات إلى نعوم تشومسكى الذي تم تجاهل أعماله بالكامل.

إن ثلاثية عصر المعلومات تنتمي، ولو على الأقل فـي طموحهـا، إلـى فئـة النظريات الاجتماعية الكبيرة جنبا إلى جنب مع دانيال بل وأنتـوني جيـدنز Giddens اللذين يستشهد بهما كاسلز كثيراً كنقاط مرجعية فكرية. غير أن كاسلز لا يجرد نتائجه في شكل نظرية صارمة تشبه مثلا نظرية جيدنز "الحداثة والهوية الذاتية" Modernity and Self-Identity (١٩٩١) التي يستخدمها كنقطة انطلاق لتطـويره لمفهـوم الهويـة. إن كاسلز يطور شظيات كثيرة لنظرية كبيرة مثل الرأسمالية المعلوماتية، أو الـدور المقـوم للحركات الاجتماعية في بناء المعنى، أو الدولة التنموية. غير أن تلك العناصـر ليـست متوافقة، وأحيانا يضيع تماسك النظرية لصالح توسيع مجالها. والأقـسام النظريـة فـي الكتاب تكون أحياناً مدثرة بلغة من ذلك النوع الذي يسيء إلى سمعة علمـاء الاجتمـاع، في مقابل وضوح الأقسام الإمبريقية. يبرع كاسلز في اقتفاء الاتجاهات عبر الاختلافـات الظاهرة، محللا الأنماط التي تتجلى بها، ومشيرا إلى تفاعلها الـصراعي الـذي يعـرف الإمكانية والحاجة إلى عمل سياسي واجتماعي. لكن لا يمكن أن نستنتج من التحليل مسار العمل الذي يجب أن نتبعه. فبعد الانتهاء من ١٥٠٠ صفحة يختتم كاسلز رحلته قائلا: "في كل مرة حاول فيها أحد المثقفين أن يجيب عن هذا السؤال ويطبق إجابته بجديـة، كانـت الكارثة مؤكدة ... ففي القرن العشرين كان الفلاسفة يحاولون أن يغيـروا العـالم. وفـي القرن الحادي والعشرين حان الوقت لتفسير العالم بشكل مختلف. ومن هنا تأتى حيطتـي، وهي ليست لامبالاة بحال من الأحوال من عالم يلقى المتاعب من نفس مـصادر الوعـد" (ص ٣٥٨–٣٥٩، ١٩٩٨).

ملحق

نموذج الشبكة

التكوينات الاجتماعية في عصر المعلومات*

إن كتاب مانويل كاسلز "عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة" (١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨) جاء تعبيرا عن طموح فذ من مؤلفه لفهم الديناميات الاجتماعية العولمية كما تنبثق عن عدد كبير من التغييرات حول العالم. والكتاب بأجزائه الثلاثة عبارة عن تحليل عابر للثقافات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الرئيسية في نهاية القرن العشرين.

يأخذ الكتاب شكل سلسلة مترابطة من دراسات الحالة الإمبريقية، هائلة بالفعل في عددها وتنوعها، حتى أن ثبت المراجع الملحق بالكتاب يغطي وحده ١٢٠ صفحة، وهو ما قد يرهق القارئ فى بعض الأحيان. غير أن هذه الثلاثية فضلا عن ضخامتها تضع معيارا جديدا ستقاس عليه كل الرؤى البعدية المستقبلية لمجتمع المعلومات، وهي بذلك تمثل زادا معرفيا لا غنى عنه لكل المعنيين بالسرديات الكبيرة لحاضرنا.

إن الحجة الرئيسية التي يدفع بها كاسلز هي أن "شكلاً جديدا للرأسمالية قد انبثق فى نهاية القرن العشرين: رأسمالية عولمية في خاصيتها، وقاسية في أهدافها، ومرنة أكثر بكثير من أسلافها. وتواجه تلك النسخة من الرأسمالية تحديات في كل أنحاء العالم من جانب عديد من الحركات الاجتماعية التي تنادى بالخصوصية الثقافية وسيطرة الناس على حياتهم وبيئتهم. وذلك التوتر يوفر الدينامية المركزية لعصر المعلومات، حيث تنتظم مجتمعاتنا على نحو متزايد حول التضاد بين قطبي الشبكة والذات" (1996,p.3). وهنا ترمز الشبكة إلى التكوينات التنظيمية الجديدة التي تقوم على الاستخدام الواسع لوسائط الاتصال المشبكة. وأنماط الشبكة سمة مميزة للقطاعات الاقتصادية الأكثر تقدما والشركات عالية التنافسية، وكذلك الجماعات والحركات الاجتماعية. وفى المقابل ترمز الذات إلى النشاطات التي يحاول الناس من خلالها أن يعيدوا التأكيد على هوياتهم في ظل

---

* ترجم النص الدكتور مصطفى قاسم الباحث بمركز البحوث التربوية.

ظروف التغير البنائي وعدم الاستقرار اللذين يدعمان تنظيم نشاطات اجتماعية واقتصادية رئيسية في الشبكات الدينامية. وتنبثق التكوينات الاجتماعية الجديدة حول هويات أولية، قد تكون جنسية أو دينية أو عرقية أو إقليمية أو قومية في جوهرها. وتلك الهويات ينظر إليها في الغالب بوصفها ثابتة بيولوجيا أو اجتماعيا، وهى بذلك تقع على الطرف الآخر من المتصل مع التغير السريع للمشهد الاجتماعي. وفى تفاعل الشبكة والذات يعاد بقوة ترتيب شروط الحياة والخبرة الإنسانيتين حول العالم.

تختتم ثلاثية كاسلز أكثر من عقد من البحوث لمؤلفها تمتد من الحركات الاجتماعية الجديدة إلى التغير الحضري (Castells, 1983, 1989)، إلى تطور صناعات التكنولوجيا المتقدمة وتنظيمها في شكل قلاع تكنولوجية، وعناقيد لشركات التكنولوجيا المتقدمة، ومؤسسات للتعليم العالي مثل وادي السيليكون (Castells and Hall,1994)، إلى التحليل المقارن للدول الأسرع نموا على الحافة الآسيوية للمحيط الهادي (Castells, 1992)، إلى بحوث أجريت في روسيا قبل وبعد ثورة ١٩٩١ وزوال الاتحاد السوفيتي.

يفصل الكتاب تنوع التغير الاجتماعي المترابط حول العالم، ذلك التغير الذي خلق عصر المعلومات. ويدمج الكتاب اتجاهات متناقضة كما يبدو في الغالب في إطار تحليلي شامل. كما يفصل تطور التجريدات النظرية من خلال تحليل إمبريقي واسع ومفصل "كطريقة لضبط الخطاب النظري وللإفلات قدر الإمكان من قول شيء يرفضه الفعل الجمعي التطبيقي الملاحظ" (1997,p.3). وذلك يجعل هذه الرؤية سهلة الوصول، وثرية في تركيبها.

يسترشد تحليل كاسلز بفرضية المجتمع الجديد: "ينبثق مجتمعا جديدا عندما يلاحظ تحول بنائي في علاقات الإنتاج، وفى علاقات القوة، وفى علاقات الخبرة (1998, p.340)، وتشكل ملاحظة تلك التحولات البنية المركزية للثلاثية.

يركز المجلد الأول بشكل أساسي على علاقات الإنتاج المتغيرة: الاقتصاد العالمي ومشروع الشبكة وأنماط العمل المتغيرة. ويركز الثاني على علاقات القوة والخبرة التي تؤطر بوصفها أزمة الدولة القومية في مقابل المؤسسات العولمية، والأزمة المرتبطة بالديمقراطية السياسية في مقابل الهويات حديثة التمفصل. ويرصد المجلد الثالث عددا من

"النهايات الفضفاضة " معا. تلك النهايات ذاتها تمثل خصائص مهمة لعصر المعلومات، لكن باعتبارها نتائج أو تأثيرات للتحولات، لا باعتبارها فاعلا لها: زوال الاتحاد السوفيتي، ونمو العالم الرابع المكون من المناطق والجماعات الاجتماعية المستبعدة، وظهور اقتصاد إجرامي عالمي.

فرضيات كاسلز النظرية:

إن الفرضية المركزية القائلة بالتعارض الجدلي بين الشبكة والذات تقوم على جمع أصيل وقوي بين فرضيتين نظريتين. الفرضية الأولى تنتظم حولها رؤية كاسلز لنشأة وظهور الشبكة: التفاعل الجدلي بين العلاقات الاجتماعية والتجديد التكنولوجي، أو بتعبيرات كاسلز بين أنماط الإنتاج وأنماط التطور. وتشدد الفرضية الثانية على أهمية الذات: الطريقة التي من خلالها يؤدي تعريف الجماعات الاجتماعية لهويتها إلى تشكيل مؤسسات المجتمع. وكما يلاحظ كاسلز فإن "كل نوع من عمليات بناء الهوية يؤدي إلى نتيجة مختلفة فى تشكيل المجتمع (1997,p.8). ومن أجل تقدير الثلاثية حق قدرها يجدر بنا أن نلقى نظرة مفصلة بعض الشيء على هذه الفرضيات النظرية لأن تغلغلها يشكل اختيار الظواهر التي غطيت وتحليل كل منها.

إن التطور الاجتماعي لا ينفصل عن التغيرات فى البنية التحتية التكنولوجية التي من خلالها تنفذ نشاطات كثيرة، ذلك أن التكنولوجيا هي المجتمع، والمجتمع لا يمكن فهمه أو تمثيله بدون أدواته التكنولوجية (1996, p.5).

فالتغيرات الاجتماعية والتغيرات التكنولوجية مرتبطتان بشكل وثيق، وينظر كاسلز إلى تفاعلهما بالطريقة التالية: المجتمع ينتج سلعه وخدماته عبر علاقات اجتماعية محددة، هي أنماط الإنتاج. ومنذ عصر الثورة الصناعية ونمط الإنتاج السائد فى المجتمعات الغربية هو الرأسمالية، كما تتجسد فى مدى واسع من مؤسسات خلق وتوزيع الربح ذات الخصوصية التاريخية والجغرافية. وفى مقابل ذلك تتمثل أنماط التطور فى الترتيبات التكنولوجية التي يتم العمل من خلالها فى المادة لتوليد المنتج، وفى النهاية تقرير مستوى ونوعية الفائض" (1996,p.16).

لقد جاء نشوء أنماط الإنتاج الرأسمالية مدفوعا بالضغوط التنافسية لرأس المال الخاص. بينما تنشأ أنماط التطور، فى المقابل، وفقا لمنطقها هي، حيث أنها لا تستجيب ميكانيكيا للضرورات الاقتصادية. وتنشأ التجديدات التكنولوجية عن التفاعل بين الاكتشاف

العلمي والتكنولوجي والدمج التنظيمي لهذه الاكتشافات في عملية الإنتاج والإدارة. والنموذج التطوري لنمطين منفصلين يحمل بعض التشابه مع النظرية الماركسية التي صاغها لويس الذي قدم تمييزا مماثلا بين علاقات الإنتاج (الطبقات) وقوى الإنتاج (التقنية أو الأسلوب).

(Webster 1995,p.196)

وفى المجلدات الثلاثة خففت النظرية الماركسية إلى درجة يصعب معها إطلاق اسم الماركسية على البقايا. لكنها، مع ذلك، تمكن كاسلز من تفادي الفخاخ المفاهيمية التي تثير الجدال حول ما إذا كانت التكنولوجيا تقرر التطور الاجتماعي، أو ما إذا كان الفاعلون الاجتماعيون يستخدمون التكنولوجيا كمجرد أداة (Smith and Marx,1994). ويدفع كاسلز بأن التطور التكنولوجي لا يعكس العملية الاقتصادية بالكامل، لأن الأول يتأثر أيضا بعوامل أخرى، منها التجديدات والتجارب ذات الأهداف غير الاقتصادية. وتفتح نتائج التجديد التكنولوجي إمكانات جديدة قد يعيها أو يغفلها الفاعلون الاجتماعيون الذين يستخدمونها. وثمة تفاعل قوي بين عمليتي الاختراع والتطبيق، لكنهما لا يمكن أن يقرآ معا في شكل اعتماد خطي، بمعنى أن إحداهما تقرر الأخرى، وبذلك لا يكون لتهمة الحتمية التكنولوجية ما يبررها.(Webster 1995,pp.193-214)

أما الفرضية الثانية التي توجه بحوثه فتتعلق بدور الهوية فى التطور المجتمعي. وبدلا من النظر إليها كنتيجة، كما يفعل الماركسي التقليدي، يدفع كاسلز في عكس هذا الاتجاه: فبناء الهوية نفسه محرك دينامي في تشكيل المجتمع. وتعرف الهوية بأنها "عملية بناء المعنى على أساس خاصية ثقافية، أو مجموعة مرتبطة من الخصائص الثقافية، تحظى بأولوية على مصادر المعنى الأخرى"(1997,p.6). ويصوغ كاسلز فرضية مؤداها أن من يبني الهوية الجماعية، وأيا كانت الأغراض من هذا البناء، يقرر بدرجة كبيرة المحتوى الرمزي لهذه الهوية ومعناها لأولئك الذين يتوحدون معها أو أولئك الذين يخرجون أنفسهم منها"(1997, p.7) ومتأثرا بعالم الاجتماع الفرنسي المتخصص في الحركات الاجتماعية ألين تورين Touraine يميز كاسلز بين ثلاثة أنواع من الهوية ترتبط بمؤسسات اجتماعية مختلفة:

الهوية المشرعنة: تفرضها المؤسسات المهيمنة على المجتمع لتوسيع وتبرير هيمنتها على الفاعلين الاجتماعيين. والهويات المشرعنة تولد المجتمع المدني ومؤسساته التي تعيد إنتاج ما سماه ماكس فيبر القوة العقلانية Rational Power.

هوية المقاومة Resistance identity: ينتجها الفاعلون المستبعدون من جانب منطق الهيمنة. وهوية المقاومة تقود إلى تكوين كوميونات أو مشتركات كطريقة للتغلب على ظروف القهر التى لا يمكن تحملها بدون هذه الكوميونات والمشتركات.

الهوية الاختطاطية Project identity: حركات استباقية Proactive تستهدف تحويل المجتمع ككل وليسر مجرد إقامة شروط بقائها في معارضة الفاعلين المهيمنين. وتقع الحركة النسوية والبيئية فى هذه الفئة (1997, pp. 10-12).

على أن إنجاز كاسلز البارز يكمن فى الجمع بين منظورين نظريين، هما في شكلهما المتطرف متعارضان فى الغالب ويقصي أحدهما الآخر. ومع أن نظرية كاسلز متميزة وأصلية، فإن عصر المعلومات ليس حول النظرية، وإنما حول "توصيل النظرية عن طريق تحليل الممارسة"(1997, p.3). وتلك الطريقة تمكنه من أن يغطي على نحو متماسك مدى مثيرا من مختبرات التكنولوجيا المتقدمة فى وادي السيليكون إلى مختبرات التكنولوجيا البسيطة في الغابات الكولومبية، ومن أسواق رأس المال العولمية إلى سيكولوجية الهجوم الإرهابي على مترو أنفاق طوكيو، وما إلى ذلك. ويكون تحليله فى أقوى حالاته عندما يتمكن من الجمع بين كلا المنظورين.

مجتمع الشبكة

في المجلد الأول يغطي كاسلز الجوانب البنائية لعصر المعلومات التي خلفت مجتمع الشبكة: التكوينات الجديدة التي انتظمت فيها نشاطات اقتصادية رئيسية، والشروط المكانية والزمنية الجديدة التي أحدثتها. وفى الأساس من عملية إعادة التنظيم يمكن التطبيق الواسع للتجديد التكنولوجي منذ السبعينيات، الذي تجمع حول تقارب الحوسبة والاتصال. وبعد تحليل تاريخ التكنولوجيا منذ أواخر الأربعينيات ومقارنتها بأنماط التطور فى الثورة الصناعية يخلص كاسلز إلى أن تكنولوجيا المعلومات ينشأ عنها نمط مختلف كثيراً عن التكنولوجيات السابقة، مكونة بذلك "نمط التطور المعلوماتي"، وهو نمط مرن وواسع الانتشار ومتكامل وانعكاسي، وليس تطورا يقوم على الإضافة وانعكاسية التكنولوجيا، التي تتمثل في حقيقة أن أي منتج يكون مادة خاما فى نفس الوقت لأن كليهما معلومات سمحت بتسريع عملية التجديد.

وقد خلقت عملية التسريع الذاتي تلك فى غضون عشرين عاما ظرفية اقتــصادية جديدة: الاقتصاد المعلوماتي والعولمي. وهذا الاقتصاد الجديــد معلومـــاتي، لأن تنافــسية فاعليه الأساسيين (الشركات أو المناطق أو الأمم) تعتمد على قدرتهم على توليد ومعالجـــة المعلومات الإلكترونية. وهو عولمي لأن أهم جوانبه، من التمويل إلى الإنتاج، تنظم علـــى نطاق عالمي، بشكل مباشر من خلال الشركات متعددة الجنسيات، و/أو بشكل غير مباشر من خلال شبكات المؤسسات. وهذا الاقتصاد العولمي الجديد أكثر من مجرد طبقة أخـــرى من النشاط الاقتصادي تضاف على قمة عملية الإنتاج الحالية ، وإنما يعيــد هيكلـــة كـــل النشاطات الاقتصادية بناء على الأهداف والقيم التي أدخلها الاستغلال العدواني لإمكانـــات الإنتاج الجديدة لتكنولوجيا المعلومات المتقدمة. والعمليات الحالية إما يعاد تنظيمهـــا فـــي شكل أنماط جديدة، مثلا من الإنتاج القومي إلى الإنتاج متعدي القومية، أو تعاد موضــعتها في مقابل القطاعات عالية الإنتاجية الجديدة. وما يميز الاقتصاد العـــولمى الجديــد عـــن الاقتصاد العالمي للعصور السابقة هو أنه "اقتصاد يتمتع بالقدرة على العمل كوحـــدة فـــى الوقت الحقيقي على نطاق الكوكب" (1996,p.92). على أن تحليـــل كاســـلز للاقتـــصاد العولمي فريد فى عمق وصفه للطريقة التي يتقدم بها بـــين وداخـــل ســـياقات اجتماعيـــة وإقليمية مختلفة، منها أمريكا اللاتينية وأفريقيا وروسيا. وبدلا من خلق نفس الشروط فـــى كل مكان يتميز الاقتصاد العولمي بالاعتماد المتبادل، واللاتنـــاظر، والأقلمـــة، والتنـــوع المتزايد داخل كل منطقة، والشمول الانتقائي، والتجزئ الإقـــصائي، ونتيجـــة كـــل تلـــك السمات تكون هناك هندسة متغيرة جدا تميل إلى تذويب الجغرافيا التاريخية والاقتـــصادية "(1996,p.106). وبإيجاز نقول: لقد تعلق الاقتصاد العالمي بدافع إعادة هيكلة المشروع الرأسمالي منذ السبعينيات، وبسرعة متزايدة فى الثمانينيات.

إن مشروع الشبكة الجديد ظاهرة تشمل ليس فقط تحويل الهرميات الداخلية، وإنما أيضا تغيير أنماط المنافسة والتعاون عبر المؤسسات. ومشروع الشبكة هو "ذلـــك الـــشكل المحدد للمشروع الذي يتشكل نظام وسائله من تقـــاطع نظـــم أهـــداف مـــستقلة" (١٧١. , ١٩٩٦p).

ويقارن كاسلز أنواعا مختلفة من شبكات الأعمال فى اليابان وكوريـــا والـــصين، غـــدت تنظيماتها المشبكة تتلاءم على نحو أفضل من الشركات الغربية التقليدية مع تبني بعـــض الخصائص المرنة لروح المعلوماتية: ثقافة الزائل، ثقافة كل قرار اســـتراتيجي، ومـــزج مرقع من الخبرات والمصالح، وليس وثيقة للحقوق والالتزامات (1996,p.199).

وقد أدت عملية إعادة هيكلة الشركات الغربية إلى أعمال أكثر تشبيكا، وإلى خلق شروط عمل وتوظيف جديدة: حيث حل المشبك networker وصاحب الوقت المرن Flextimer محل الموظف الدائم، وهنا يجادل كاسلز ضد التبسيطات المخلة الشائعة في نظريات ما بعد الصناعة التي كانت متميزة بفعل التمركز العرقي الأمريكي الذي لم يكن يمثل بالكامل حتى الخبرة الأمريكية ذاتها (1996,p.221).

والميزة المحددة في تحليل كاسلز هي أنه من خلال الإقرار بالاختلافات – بين نموذج اقتصاد الخدمات (الولايات المتحدة الأمريكية، إنجلترا، كندا) ونموذج الإنتاج الصناعي (اليابان، ألمانيا) مثلا- يستطيع أن يحدد تغلغل الاتجاهات الشائعة نحو تفريد العمل وأنماط التوظيف المرنة وغير المستقرة. وتطورت شروط العمل الجديدة تلك أولا في الشركات الغربية من أجل المنافسة مع شبكات الأعمال من شرق آسيا. لكن في بيئة المنافسة العالمية المتصاعدة لن تستطيع شبكات الأعمال الآسيوية أن تحافظ على بناء التوظيف التقليدي المستقر وطويل المدى الذي يرتبط فيه العامل المتوسط بميثاق ولاء مع الشركات مدى الحياة . وهذا – كما يدفع كاسلز بالنسبة للحالة اليابانية – ربما يحدث مشكلات اجتماعية كبرى وصعوبات في التوافق (1998, pp.229-236)، والمشكلات الحالية في اقتصادات شرق آسيا تؤكد هذا التحليل.

إن الموضوع المشترك الذي يقع في الأساس من تنوع الأنماط الإقليمية والقطاعية للتغير الاقتصادي هو دمج تكنولوجيا معلومات متماثلة في أعمال كانت مختلفة جدا تاريخيا. والنتيجة البارزة لذلك هي ظهور ما يسميه كاسلز فضاء التدفقات: الشبكة العولمية المدمجة . تشتمل تلك الشبكة على عدة عناصر مرتبطة: الشبكات الخاصة، والشبكات البينية للشركات، والشبكات شبه العامة والمغلقة والمملوكة مثل الشبكات المالية، والشبكات العامة والمفتوحة؛ أي الإنترنت، والتنظيمات الاجتماعية تعيد تكوين نفسها وفقا لهذا الفضاء من التدفقات.

ووفقا لمفهوم كاسلز يتكون فضاء التدفقات من ثلاثة جوانب:

أ- **التكنولوجيا:** البنية التحتية للشبكة.

ب- **الأماكن:** طوبولوجيا الفضاء المكونة من عقد ومحاور. المحاور hubs تحددها الشبكة، لكن تربطها بأماكن محددة ذات شروط اجتماعية وثقافية محددة. والعقد nodes عبارة عن مواقع ذات وظائف مهمة استراتيجيا تبني سلسلة من

النشاطات والتنظيمات القائمة فى مواقع معينة حول الوظائف الأساسية (1996,p.413). وأهمية المحاور في إنتاج الوظائف الإستراتيجية للشبكة والعقد فى تركيز صنع القرار تقع فى القلب من دينامية المدن العولمية.

ج- الناس: يتكون هذا الجانب من الفضاء المنعزل نسبيا للنخبة الإدارية التي تقود الشبكات، مثل المشتركات ذات البوابات والنوادي الاجتماعية الإقصائية وصالات الأشخاص المهمين فى المطارات والفنادق المتماثلة في كل أنحاء العالم.

تلك الفضاءات المتفرقة والمرتبطة فى ذات الوقت تبني القاعدة المادية للتماسك الاجتماعي للنخبة الجديدة.

وقد أدخل فضاء التدفقات ثقافة الافتراضية الحقيقية التي تتميز بالزمن اللازمني والفضاء اللامكاني. و"الزمن اللازمني" هو الزمنية المهيمنة في مجتمعنا. ويحدث عندما تؤدي خصائص سياق معين، تحديدا النموذج المعلوماتي ومجتمع الشبكة، إلى حدوث اضطراب شامل فى الترتيب المتسلسل للظواهر التي تؤدى فى ذلك السياق (1996,p.464). ومن أمثلة تلك الاضطرابات تأثيرات الاضطراب المالي العالمي على الجماعات المحلية أو تأثيرات إعادة تنظيم الشركات العالمية على أي من فروعها المحلية. و"الفضاء اللامكاني..فضاء التدفقات" يذيب الزمن بنقض تسلسل الأحداث وجعلها متزامنة، وبذلك يضع المجتمع فى حالة زوال أبدي (1996, p467). وباختصار، فإن أي شيء يمكن أن يحدث في أي وقت، ويمكن أن يحدث بسرعة كبيرة، وتسلسله يكون مستقلا عما يحدث في الأماكن التي يؤثر فيها.

غير أن كاسلز يظل غامضا نوعا ما فى تنظيره حول فضاء التدفقات. فمن خلال تطوير حجته أبعد مما ذهب هو يمكن للمرء أن يقول أن الخاصية المميزة لفضاء التدفقات هي الزمن المزدوج والفضاء المزدوج. لا يعبر الزمن المزدوج عن التسلسل، وإنما يعرف حالتين فقط: إما الحضور أو الغياب، إما الآن أو لا. ففي فضاء التدفقات تكون كل الأشياء القائمة قائمة الآن، وكل الأشياء غير القائمة يجب أن تدخل من الخارج، بمعنى أنها تقفز فجأة إلي الوجود. والتسلسل اعتباطي فى فضاء التدفقات، وينقض ترتيب الأحداث التي تكون فى السياق المادي مرتبطة بتسلسل زمني. الفضاء المزدوج إذا هو الفضاء الذي يمكن أن تقاس فيه المسافة على أنها تمثل إحدى حالتين: مسافة صفرية (داخل الشبكة) أو مسافة لانهائية (خارج الشبكة)، بمعنى هنا أو ليس في أي مكان. فمثلا، عند البحث عن

معلومات على الإنترنت يكون التمييز الحاسم هو ما إذا كانت تلك المعلومات على الإنترنت on line أم لا. أما القارة التي توجد عليها المعلومات داخل الشبكة فتكون غير ذات صلة. وكل شيء يوجد على الإنترنت يكون ممكناً الوصول إليه فوريا، بمعنى أنه هنا بلا مسافة. وكل شيء خارج الشبكة يكون بعيدا بشكل لانهائي وغير ممكن الوصول إليه تماما، بصرف النظر عن مكان الدخول إلى الشبكة، وبمجرد أن يضع أي شخص هذا الشيء على الإنترنت يصبح فجأة هنا.
ينصب تركيز كاسلز على التقاطع الدينامي بين فضاء التدفقات والفضاء المادي. إن الاقتصاد العولمي مركز فى بضعة أماكن قليلة نسبيا، مثل وادي السيليكون أو وول ستريت أو مناطق التنمية فى جنوب الصين، نظرا لأن نشاطاته الرئيسية ركزت حول معالجة المعلومات غير المادية وغير المكانية . لكن منطق هذه الأماكن لا يقرره تاريخها.

وفى كتابه "المدينة المعلوماتية" (١٩٨٩) يذكر كاسلز هذه العلاقة بجلاء: مع أن المنظمات تقع فى أماكن محددة، ومع أن مكوناتها تعتمد على المكان، فإن المنطق التنظيمي بلا مكان، حيث يعتمد أساسا على فضاء التدفقات الذي يميز شبكات المعلومات. لكن تلك التدفقات منظمة، وليست سائبة. فهى تمتلك قصدية يتم التشاور بشأنها من جانب كل من المنطق الهرمي للمنظمة كما ينعكس فى التعليمات الصادرة، والخصائص المادية للبنية التحتية لنظم المعلومات. وكلما اعتمدت المنظمات أكثر على التدفق والشبكات، قل تأثرها بالسياق الاجتماعي المرتبط بالأماكن التي تقع فيها. وينتج عن ذلك الاستقلال المتنامي للمنطق التنظيمي عن المنطق المجتمعي (1989,pp.169-170).

والقوة تأخذ على نحو متزايد فى التمركز فى فضاء التدفقات المعقد، لدرجة أن "قوة التدفقات أصبح لها أسبقية على تدفقات القوة" (1996,p.469). وفضاء التدفقات يعبر عن المنطق الاجتماعي المهيمن في مجتمع الشبكة، فالأسواق المالية، على سبيل المثال، باتت الحدث المركزي في الاقتصاد الجديد، لدرجة أن "النشاطات (الاقتصادية) الأخرى (ما عدا تلك المتعلقة بتقليص القطاع العام) لم تعد أكثر من أساس أو قاعدة لتوليد الفائض الضروري للاستثمار في التدفقات العالمية، أو نتيجة للاستثمار فى تلك التدفقات المالية (1996,p 472).

وفى حين يتشكل المنطق الاجتماعي المهيمن عن طريق الافتراضية الحقيقية لفضاء التدفقات، يعيش الناس في العالم المادي: فضاء الأماكن. وتلك الحالة من الفصام البنائي، التي يتصادم فيها منطقان مكانيان وزمانيان مختلفان، تدخل اضطرابات هائلة فى

الثقافات فى مختلف أنحاء العالم. فيفقد الناس إحساسهم بالذات ويسعون إلى استرداد هويتهم فى أشكال جديدة.

قوة الهوية

إن التوتر بين المؤسسات الاجتماعية المدعومة بالهويات التقليدية الآفلة والهويات الجديدة الصاعدة هو موضوع المجلد الثاني. يبحث المجلد بالتفصيل ثلاثة من أمثلة هوية المقاومة، وقد اختيرت الأمثلة الثلاثة بسبب اختلافاتها الجذرية في السياق والأهداف: جماعة زاباتسيتا، والجماعات المسلحة الأمريكية، وجماعة أوم شنريكيو فى اليابان (الجماعة التي أطلقت الغاز السام فى مترو أنفاق طوكيو في ٢٠ مارس ١٩٩٥). وبينما تعكس كل حركة من هذه الحركات الاختلافات التاريخية لتكوينها والتهديدات التي أدركتها في تحول مشهدها الاجتماعي المحدد، "تشترك ثلاثتها في تحدي العمليات الحالية للعولمة، نيابة عن هوياتها المبنية، مع الزعم فى بعض الحالات أنها تمثل مصلحة بلادها (الجماعة المسلحة الأمريكية) أو حتى مصلحة البشرية (أوم اليابانية) (1997,p.109).

تتشكل الهوية الاختطاطية من جانب حركات نشطة رئيسية: الحركات البيئية والنسوية واللواطية والسحاقية. والحركات الثلاث الأخيرة تؤطر معاً في إطار نهاية النزعة الأبوية Patriarchalism، وهى تمثل الخاصية الصراعية والمترابطة لبناء الهوية. والنهاية المحتملة للنزعة الأبوية لا تفتح الباب لممكنات جديدة لتقرير المصير فحسب، وإنما تثير في نفس الوقت ردود أفعال عنيفة للحفاظ على ما يرى أنه عرضة للخطر. ويشدد كاسلز على أنه ليس هناك اتجاه مقرر مسبقا في التاريخ ....فأية استعادة أصولية تعيد النزعة الأبوية تحت حماية القانون الإلهي ربما تقلب عملية تقويض الأسرة الأبوية، وهو ما استحدثته الرأسمالية المعلوماتية دون قصد، وسعت إليه الحركات الاجتماعية الثقافية عن قصد وترو (1997,p.242).

إن التجسيد الكلاسيكي للهوية المشرعنة – الدولة القومية – يفقده قوته، "وليس تأثيره، وهذا تمييز أساسي" (1997,p.243). ينتج فقدان القوة عن فقدان السيادة الذي أحدثته عولمة نشاطات اقتصادية رئيسية وعولمة الوسائط والاتصال، والأهم من ذلك عولمة الجريمة وفرض القانون، والمثال الأوضح لفقدان السيادة يوجد فى أسواق تبادل العملات التي فاقت قدراتها منذ أواخر الثمانينيات قدرات البنوك المركزية على السيطرة عليها.

وهي الآن تربط العملات الوطنية ببعضها. وهذا يفرض تنسيقا ماليا يقوض قدرات الحكومات الوطنية على صياغة سياسة اقتصادية مستقلة. من ذلك أن والتر ريستونWalter Wriston عندما كان يشغل منصب المدير التنفيذي لسيتي بانك Citibank هلل بحماس: "لقد أنتجت السوق العالمية ما يمكن أن يوصف بأنه ماكينة فرز أصوات عملاقة vote- counting machine تجري الحساب الجاري لما ينظر إليه العالم على أنه السياسة الدبلوماسية والنقدية والمالية للحكومات. وهذا الرأي ينعكس فورا في القيمة التي يعطيها السوق لعملة الدولة" (Wirston,1992,p.9). يطلق مانويل كاسلز على ذلك الديمقراطية المسلعة لصنع الأرباح Commodified (Wriston,1992, p.9) democracy of profit making.

لقد وضعت العولمة دولة الرفاه تحت ضغط مزدوج. فلا يقتصر الأمر على تقليص الميزانيات الوطنية قسريا بفعل الأسواق المالية العالمية، وإنما يمكن للشركات العالمية أيضا أن تشغل تباينات التكلفة في الإعانات والمعايير الاجتماعية. ونتيجة لذلك تتقلص دول الرفاه إلى أدنى قاسم مشترك يحافظ على النزول (1997,p.254)، ومع ذلك تظل الدولة القومية مهمة إلى درجة كبيرة، لأنها ما زالت الكيان الشرعي الوحيد الذي يمكن أن تنبني منه تعددية الجوانب لمعالجة المشكلات العالمية الملحة. لكن ذلك أثبت أنه معضلة حقيقية، فهو من ناحية يزيد الضغط على الدولة القومية لإحداث قرارات على المستوى الدولي، ومن ناحية أخرى يقلل مصداقيتها فى مجال السياسة الداخلية بتحجيمها فى شبكة تقييدية للغاية من الاتفاقات العولمية.

تمثلت نتيجة ذلك فى أزمة الديمقراطية الليبرالية السياسية. فالدولة القومية تفقد قدرتها على دمج جمهور ناخبيها، وهو الدمج الذي كان يتحقق من خلال الأدوات المحلية لدولة الرفاه. وفى نفس الوقت تختفي عملية السياسة فى مجال المنظمات الدولية الآخذة فى التجريد باطراد. فقد وقعت المؤسسات التقليدية للديمقراطية فى تناقض أساسي. "فكلما أكدت الدول أكثر على الطائفية Communalism، قلت فعاليتها كفاعل مشارك في نظام القوة المشتركة العالمي. وكلما زادت انتصاراتها على المشهد الكوكبي، قل تمثيلها لجمهور ناخبيها" (1997,p.308)، وكلما ابتعدت الدولة القومية عن مواطنيها، زادت الحاجة إلى إيجاد مصادر بديلة للهوية. ونتيجة لوقوعها بين فكي رحى التمفصل المتزايد لهويات متنوعة، ومتعارضة في الغالب، من جانب، والحاجة إلى التأثير على المشهد العالمي من جانب آخر، تفرغ المؤسسات الديمقراطية التقليدية – المجتمع المدني- من المعنى

والشرعية ، إذ تفقد هويتها. وقوة الديمقراطية السياسية ما أن تبلغ القبول العالمي حتى تبدأ حتما في التضاؤل. ويعول كاسلز كثيرا على الحركات الاجتماعية فى تطوير أشكال جديدة للهوية والديمقراطية تستطيع أن تكسر الارتباط بين الأمة (أي القومية كما فى مقولة الدولة القومية) -أي كيان الهوية - والدولة -أي كيان صنع القرار- وهما مفهومان لم ينصهرا معا إلا فى العصر الحديث.

نهاية الألفية

إن الظواهر المقدمة في المجلد الأخير-الثالث - أقل تكاملا من تلك المقدمة فى المجلدين السابقين . إنها مزيج انتقائي من أحداث أو اتجاهات رئيسية يصعب تسكينها تحت العنوانين الرئيسيين المقدمين في بداية الثلاثية: الشبكة والذات.

يظهر زوال الاتحاد السوفيتي دون استقرارية رؤية مركزة على بداية عصر جديد وليس نهاية عصر قديم. ويتخذ انهيار الاتحاد السوفيتي كدراسة حالة لإعادة الهيكلة الفاشلة بعد الأزمتين التوأم للرأسمالية والدولة اللتين تجلتا في أوائل السبعينيات. "لقد حدث شيء ما في السبعينيات أحدث تأخر تكنولوجيا الاتحاد السوفيتي. لكن هذا "الشيء" حدث ليس فى الاتحاد السوفيتي وانما فى الدول الرأسمالية المتقدمة "(1998, P.28). فالغرب، خاصة الولايات المتحدة، بفضل هندسته الاجتماعية المرنة استطاع أن يستغل إمكانات تكنولوجيا المعلومات الجديدة، بما مكنه من الانتقال سريعا من نمط الإنتاج الصناعي إلى النمط المعلوماتي (Castells,1996). وفى المقابل لم يتمكن الاتحاد السوفيتي الذي كان يتميز بالفصل المؤسسي بين البعوث والإنتاج، واتجاه سلبي نحو التجديد، وسيطرة صارمة على وسائط الاتصال، لم يتمكن من استغلال إمكاناته البحثية والتكنولوجية الخاصة، أو التكنولوجيا المستوردة التي اعتمد عليها كثيرا. وبمجرد أن سمح بتدفق الاتصال بحرية أكبر فى ظل إصلاحات جورباتشوف اتضح التراجع الصامت عن مؤسسات بناء الهوية المهيمنة وأيديولوجيتها. وفجأة وجد الناس أنفسهم فى فراغ يبحثون عن توجيه جديد. ويخلص كاسلز من ذلك إلى أنه "مع أن عجز الدولة السوفيتية عن التكيف مع الشروط التكنولوجية والاقتصادية لمجتمع المعلومات كان السبب الأساسي الأقوى لأزمة النظام السوفيتي، فقد كان انبعاث الهوية الوطنية، المتجذرة تاريخيا أو التي أعيد اختراعها سياسيا، هو الذي تحدى الدولة السوفيتية أولا وهدمها في النهاية"(1998,p.38) ونتيجة لتلك العملية دخلت أجزاء كبيرة مما كان يمثل يوما قوة عظمى عسكرية وصناعية في عداد العالم الرابع الآخذ في التزايد.

"إن ظهور المعلوماتية في نهاية الألفية يتشابك وينجدل مع اللامساواة والإقصاء الاجتماعيين المتزايدين فى كافة أنحاء العالم (1998,p.70). يتتبع كاسلز ظاهرة الإقصاء عبر سياقات اجتماعية وجغرافية مختلفة، ويستنتج أن "تطور اللامساواة داخل الدولة الواحدة يتفاوت، وما يبدو أنه ظاهرة عالمية هو نمو الفقر، خاصة الفقر المدقع (1998,p.81). ويعرف الإقصاء الاجتماعي بشكل مرن بأنه العجز المنظم من جانب الأفراد أو الجماعات عن الوصول إلى وسائل البقاء الهادف. وهذا يمكن كاسلز من ربط تراث التاريخ الاستعماري لأفريقيا واستغلال الأطفال حول العالم وإقصاء جماعات الأقليات والمناطق الجغرافية في الولايات المتحدة. ومع أن الأسباب التاريخية لإقصاء هذه الجماعات تختلف من حالة إلى أخرى فانها جميعا تشكل كيانا واحدا، هو العالم الرابع، لأنها جميعا دخلت عصر المعلومات وهي في مواقع يتعزز فيها إقصاؤها عن طريق الدينامية البنائية للمعلوماتية. ففي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، "مكن ظهور فضاء التدفقات واستخدام الاتصالات عن بعد لربط الأماكن الثمينة بطريقة غير مشروطة، مكن من إعادة ترتيب المناطق الحضرية حول الارتباط الانتقائي للنشاطات التي اختيرت مواقعها استراتيجيا، مع تجاوز المناطق غير المرغوبة، وتركها وشأنها (1998,p.144). هذا التطور بدأ قبل وقت طويل من ظهور مجتمع الشبكة، بيد أنها القدرة الجديدة على الغلق الفعال للمناطق التي تعد غير قيمة من منظور المنطق الاجتماعي المهيمن، المضمن في فضاء التدفقات، هي -أي هذه القدرة - التي خلقت الثقوب السوداء في الرأسمالية المعلوماتية: مناطق لا مفر فيها، من وجهة النظر الإحصائية، من المعاناة والحرمان.

غير أن الفاعلين في العالم الرابع ليسوا مقصيين أو مستبعدين جميعا من مراكز الرخاء.

فبعضهم أسس، من باب الانتقام، ارتباطا منحرفا من خلال الاقتصاد الإجرامي العالمي. إن الجريمة قديمة قدم الإنسان، لكن خاصيتها العالمية ظاهرة جديدة. فقد استغلت المنظمات الإجرامية التقليدية ذات الجذور المحلية -مثل المافيا الصقلية (نسبة لجزيرة صقلية) أو الثلاثيات الصينية- الفرص التكنولوجية والتنظيمية التي توفرها تكنولوجيات الاتصال الجديدة، فأسست شبكات عالمية. ومع انضمام قادمين جدد إليها، مثل الاحتكارات الكولومبية أو المافيا الروسية، أصبحت هذه المنظمات مترابطة الآن. وهي تنقل بمرونة حول العالم سلعها غير الشرعية كالمخدرات والأسلحة والمواد النووية والمهاجرين غير الشرعيين والنساء والأطفال والأعضاء البشرية،كما تقدم الخدمات غير الشرعية من نوع

الفكر المأجور والابتزاز والاستغلال والاختطاف. وهي معا تتعامل في ٧٥٠ مليار دولار، هي قيمة الأموال التي تغسل في الأسواق المالية العالمية (وفقا لتقدير عام ١٩٩٤ : 1997,p.260). والظاهرة الجديدة ليست هي وجود اقتصاد الظل، وإنما اختراق كل جوانب الاقتصاد الشرعي ومؤسسات الدولة. وقد دعمت الأسواق المالية العالمية بالمال المغامر السّاعي وراء فرص الاستثمار خارج الضوابط القانونية القائمة.

ويستنتج كاسلز أنه "بسبب التطايرية واستعدادها لتحمل المخاطر العالية يتبع الرأسمال الإجرامي، ويضخم، الاضطرابات في المضاربة في الأسواق المالية. وبذلك أصبح مصدرا مهما لعدم استقرار التمويل وأسواق رأس المال الدوليين" (1998,p.201). وقد اخترقت مجتمعات مثل اليابان وروسيا وإيطاليا وكولومبيا، من بين مجتمعات أخرى، حتى النخاع من جانب الجريمة المنظمة.

وتتأثر العمليات السياسية بالعنف الخالص، مثل قتل المحققين الخاصين في إيطاليا، أو الأشكال الأكثر مكرا، مثل الفساد. والاقتصاد الإجرامي العالمي هو الظاهرة التي جمعت نجاح الجانبين المركزيين لعصر المعلومات : الشبكة والذات . فهذا الاقتصاد نتيجة لقيامه على هويات محلية قوية، وتأسيسه واستمراره على العنف، خلق شبكة عالمية مرنة من التحالفات الإستراتيجية سريعة التغير لاستغلال أية فرصة تظهر. ويخلص كاسلز من ذلك إلى أن "الشبكات الإجرامية ربما كانت أكثر تقدما من الشركات متعدية الجنسيات فى قدرتها الحاسمة على الجمع بين الهوية الثقافية والأعمال العالمية (1998,p.204).

وثمة جانب آخر، وإن كان غير مرتبط، للتحول بعيدا عن الهيمنة العالمية لمراكز الثقافة

الغربية وهو ظهور الاقتصادات المعلوماتية الرائدة على حافة المحيط الهادي. وبعد فحص دقيق للاختلافات بين الدول الأسرع نموا – كوريا وتايوان وسنغافورة وهوج كونج يقدم كاسلزمفهومه عن "الدولة التنموية "، وهي "الدولة التي تتخذ من قدرتها على تشجيع وإدامة التنمية أساسا لشرعيتها" (1998,p.270). وذلك يتبع الخطوط التي سبق طرحها (Castells,1992)، ويتماس فحسب مع الموضوع العام للدينامية بين الشبكة والذات. ومع ذلك ففي حالة اليابان يطبق كاسلز هذه الدينامية. ففيها تواجه مؤسسات الدولة والمجتمعات بشكل عام أزمة لنفس الأسباب التي فى الديمقراطيات الغربية . فبعد الحرب العالمية الثانية تبنت الدولة اليابانية أشكالا من التنمية الصناعية كانت تنافسية عالميا

ودعمت خصوصيات قيمها التقليدية: الاستقرار والتجانس والعزلة الثقافية والنزعة الأبوية القوية. وقد وقع هذا النظام تحت ضغط مزدوج منذ أواخر الثمانينيات. فبقدر مـــا تـــصبح الشركات اليابانية متعدية الجنسية شركات عالمية بقدر ما تنفصل عن الاقتــصاد الــوطني الياباني والقيم التي يعبر عنها. وعلى نحو متزايد لم يعد الاستقرار طويل المدى للتوظيف مكفولا. وتحت السطح يحدث تغير ثقافي، أشد نقدا بوجه عام للسلطات التقليدية، خاصـــة المكانة المقهورة للمرأة فى المجتمع الياباني. إن منطق مجتمع الشبكة واسع الانتشار جنبا إلى جنب مع التمفصل الواضح لهويات جديدة يضعا النظام بشكل عام تحت ضغط متزايد. ومع أن تجليات التحول يابانية بلا ريب، فإن كثيراً من خصائصه ترتبط بالتوترات العامة لعصر المعلومات أكثر منها بالتاريخ الياباني.

إن تحليل كاسلز للتكامل الأوروبي خيب ظني، فهو يصف عملية التوحــد بدقـــة على أنها مشروع دفاعي نظم حول مجموعة محدودة من المـــصالح المـــشتركة، خاصـــة الاقتصادية، بين الدول القومية المشاركة. ويطلق كاسلز على الترتيبات المؤسسية الجديـــدة للاتحاد الأوروبي اسم "دولة الشبكة"، وهو يعرفها، بطريقة لا أحبذها، بأنها دولـــة تتميـــز بالتشارك في السلطة Sharing of Authority (أي في الملاذ الأخير القدرة على فرض العنف المشروعLegitimized violence داخل شبكة (1998,p.332). وهذا التعريف، فى رأيى، دائري ويتناقض مع الملاحظات الإمبريقية. فعلى امتداد تاريخـــه لـــم يـــتمكن الاتحاد الأوروبي من حشد العنف الشرعي. اتضحت هذه الحقيقة بشكل درامي فى الفـــشل الأخير فى التعامل الفعال أثناء الحرب الأهلية فى يوغسلافيا السابقة. ولذلك وقعت اتفاقية السلام اليوغسلافية في دايتون بأوهايو، وليس في بروكسل.

هوامش الدراسة

[1] انظر في هذا الموضوع دراسة مهمة:

- Macbride S., Perspectives on the Information Society, pp 80-85.
- Walker, R. B. J., "East Wind , West Wind : Civilization Hegemonies, and World Orders", in: Walker, (Editor), Culture Ideology and World Order, Boulder & London : Westview Press, 1984.

[2] Wuthnow, R. et al. Culture Analysis , London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

[3] انظر على سبيل المثال العدد الخاص الذى صدر عن حرب الخليج من مجلة إسبرى، وكراسات الشرق:

Esprit & Les Cahiers de L'Orient, Contre la Guerre de Cultures , Juin, 1991.

[4] Lind, W. S. "Defending Western Culture", Foring Policy, No.84, Fall 1991, 40-50.

[5] انظر فى ذلك :

Wuthnow, R., Meaning and Moral Order, Explorations in Cultural Analysis , Berkely: U. of Californai Press 1987, 1-17.

[6] انظر فى ذلك:

Muravchik, J., Advancing Democratic Cause, In Dialogue, 4, 1991, pp 20-24.

[7] انظر: السيد يسين، الوعي المحاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢)، صص ١٥١-١٦٢.

[8] راجع الكتاب الأخير لتشومسكى:

Chomsky, N., Deterring Democracy, London: Verso,1991.

[9] إعلان أكرا الصادر عن حركة البلدان غير المنحازة، عالم يتحول من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون.

[10] مصطفى المصمودى، "البعد الإعلامي للنظام العالمي الجديد"، دراسة غير منشورة قدمت في ندوة معهد الشئون الدولية فى تونس عن "الإعلام والعلاقات الدولية".

[11] Inglehart, R., Culture Shift in Advanced Industrial Societies, Princeton; Princeton University Press, 1990.

[12] انظر فى ذلك: Nous, A., La modernite, Paris, Grancher,1981.

[13] Hassan , I., The Postmodern Turn, Essays in Postmodern Theory and Culture, The Ohio State University, 1987.

[14] Ibid.

[15] انظر:

Edelman, M., Constructing the Political Spectacle, Chicago Press, 1988.

[16] انظر :

Game, A., Undoing the Social , Towards a Deconstructive Sociology, Toronto, U. of Toronto Press,1991.

[17] انظر:

Decherty, T., After Theory, Post modernism, Post Marxism London , Routledge, 1990.

[18] Alshley , R. K., Lying on Border Lines, Post structuralism and War", in: Derian, J. D., Shprio, M. J., Internationl – Intertextual Relations, Postmodern Reading of World Politics, Lexingten, Books, 1989, 259-322.

[19] Drietzel, H.P., " On the meaning of Culture", in: Norman Birnbaum (editor), Beyond the Crisis, (New York: Oxford University Press , 1977) pp 83-132.

[20] Fay, B., Critical Social Science, (New Tork: Cornell university Press, 1987).

[21] انظر في الموضوع مرجعاً بالغ الأهمية:

Meroc, J., The Political Responsibility of the Critic, London: Cornell University Press , 1987.

[22] أنور عبد الملك ، ريح الشرق، (القاهرة : دار المستقبل العربى، ١٩٨٣)، ١٧-٣٣.

[23] برهان غليون، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت: دار التنوير ، ١٩٨٥)، ٦-٩.

[24] انظر : لطفى الخولى (محرر) المأزق العربى، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٨٦.

[25] راجع بهذا الصدد: Kepel, G., La Revanche de Dieu, Paris: Seuill,1991.

[26] انظر الدراسة النقدية الرائدة لخلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة مقارنة ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩١)، وفى البحث عن الديمقراطية في الوطن العربي انظر: السيد يسين ، بعد سقوط الأساطير السياسية: نحو ديمقراطية عربية حقيقية، تحت النشر فى كتابنا : التحليل الثقافي لحرب الخليج.

[27] سعد الدين إبراهيم، "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، ورقة مقدمة في: ندوة "أزمة الديموقراطية في الوطن العربي"، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ٤٠٣-٤٣١.

[28] انظر: برهان غليون، تعقيب (١)، وعادل حسين تعقيب (٢)، والمداخلات الأخرى، في ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، المرجع السابق، ٤٣٢-٤٦٤.

[29] سعد الدين إبراهيم، المرجع السابق.

[30] ركزنا على هذا المفهوم كإحدى الأدوات الرئيسية لدراسة السياسة الثقافية في مصر، في الخطة التي قدمناها للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة ، والتي بناء عليها يتم الآن إجراء أربعة بحوث ميدانية قومية: ميزانية الوقت، رؤى العالم، الاحتياجات والمطالب الثقافية، وأخيرا نوعية الحياة. وقد أتم الدكتور أحمد أبو زيد إنجاز بحث رؤى العالم في مصر. ونعتمد فى عرضنا للمفهوم وأبعاده المختلفة على العدد الخاص من المجلة الاجتماعية القومية (القاهرة) الذي أشرف على تحريره أحمد أبو زيد ، وضم مجموعة ممتازة من الدراسات والعروض النقدية.

انظر: أحمد أبو زيد (مشرف) "رؤى العالم"، المجلة الاجتماعية القومية، مجلد ٢٧، عدد ١ يناير ١٩٩١.

وقد ضم هذا العدد الدراسات التالية:

- السيد الأسود ، تصور "رؤية العالم في الدراسات الأنثروبولوجية ".
- أحمد أبو زيد ، "الذات وما عداها، مدخل لدراسة رؤى العالم" .
- علا أنور، "رؤى العالم في الأعمال الأدبية : دراسة لمنهج لوسيان جولمان".
- محمد أحمد غنيم (عرض وتحليل) "رؤى العالم"، تأليف ميكائيل كيرنى.

[31] أحمد أبو زيد، رؤى العالم، مقدمة، المرجع السابق ٢- ٣.

[32] اعتمدنا في تلخيص هذه الخصائص على: السيد الأسود، مرجع سابق، ٩-٥٤.

[33] انظر دراسة مهمة عن الرؤية العلمانية : جاد الكريم الجباعى، "العلمانية في المشروع القومى الديموقراطى"، مجلة الوحدة ، العدد ٧٥، ديسمبر ١٢٤ ، ١٩٩٠ - ١٣٦ .

[34] انظر في هذه النقطة معالجة ممتازة في :

Clark, M. E., Arcade's Thread, The Search For New Modes of Thinking, (New York: St. Martin's Press, 1989).

التعقيب

أ.د. علي ليلة*

بالنسبة لمفهوم الثقافة هناك شبه إجماع بين غالبية علماء الاجتماع على أن الثقافة تشكل بعدا محوريا في بناء المجتمع. ماركس نفسه حين تحدث عن أن الثقافة هي انعكاس للبناء التحتي قال بأن هذا لا يكون هو الحال في كل المجتمعات، فأحيانا ما تكون هناك ثقافة تعطي أنماطا انتاجية متميزة وهو ما يعني أنه إذا كان قد قال **بتبعية الثقافة**، إلا أنه أكد على **إمكانية استقلالها** أيضا. بالإضافة إلى ذلك –ولن أفصل هنا فيما قاله Max Weber– كل التراث الغربي تحدث عن أولوية الثقافة على كل تكوينات المجتمع.

في الحقيقة هناك اهتمام كبير بالثقافة وببناء الثقافة، لكن أعتقد أن هذا التضافر التاريخي لكل الأفكار المتعلقة بالثقافة وصل أخيرا إلى عالم الاجتماع الشهير **Talcott Parsons**، وهو الذي قال أن الثقافة هي مجموعة التوجيهات القيمية الضابطة للتفاعل الاجتماعي وهي بنية تتشكل من منظومة من القيم هدفها هو ضبط وتنظيم التفاعل الاجتماعي في جوانبه المختلفة.

وإذا تأملنا وجود الثقافة في المجتمع سنجد أنها توجد على أشكال كثيرة. توجد على هيئة بنية رمزية موجودة في المجتمع، في فضائه بشكل عام، يراعيها وينظر إليها البشر عندما يؤدون سلوكياتهم. أيضا قد تتحول الثقافة إلى مجموعة من المعايير والأعراف والتقاليد إذا كانت تعمل في ضبط التفاعل الاجتماعي. هذه المعايير مشتقة من البنية الرمزية للثقافة. والثقافة توجد أيضا في داخل كل منا، تتسرب إليهمن خلال عملية التنشئة الاجتماعية والفكر الثقافي والاجتماعي الذي يضبط الفرد ويشكل ضميره الداخلي بصورة أساسية... **فكأن الثقافة موجودة في فضاء المجتمع تضبطه، وكأنها موجودة في تفاعله، وكأنها من داخل الفرد موجودة في عمق سلوكياته.** من هنا قلنا أن الثقافة تضبط المجتمع.

---

* أ.د. علي ليلة، أستاذ علم الاجتماع

ولأي ثقافة **روافد** تحدد خريطتها بشكل أساسي وتحدد طبيعة هذه الخريطة:

- الرافد الأول هو رافد الدين فهو قاعدة الثقافة. وهنا أستعير كلمة لصديقي العزيز أ.د. سيف الدين عبد الفتاح حين قال أن غالبية الحلال والحرام الديني هي غالبية الصواب والخطأ الثقافي. وهو ما يعني أن الدين هو قاعدة الثقافة.

- الرافد الثاني هو الحركة التاريخية للثقافة عبر الأجيال المختلفة، وفي كل مرحلة الثقافة تسقط قيما وتكتسب قيما، ومن هنا فإن الثقافة كائن متحرك تاريخيا، قاعدته الدين وإطاره السياق الثقافي الذي تعمل فيه.

- الرافد الثالث هو التفاعل الاجتماعي، فالتفاعل الاجتماعي الذي يتم بين البشر هو أيضا مصدر من مصادر القيم الثقافية. فالبشر في تفاعلاتهم يصلون إلى اتفاقيات معينة تحكم تفاعلهم، قيم معينة تضاف إلى ثقافاتهم.

- الرافد الرابع هو الاختراق الثقافي، فالاختراق الثقافي أو الثقافات المحيطة للثقافة من الممكن أن تشكل أيضا مصدرا من المصادر التي تحدد طبيعة الخريطة الثقافية.

وهناك **آليات لتشكيل الخريطة الثقافية** في مرحلة معينة:

- الآلية الأولى قال بها عالمنا الإسلامي الجليل ابن خلدون، وهي آلية ثقافة الغالب والمغلوب؛ وهي أن المغلوب مولع دائما بثقافة الغالب. وإن كنت أعترض على هذه الآلية، لأن ثقافة المغلوب من الممكن في بعض الفترات التاريخية أن تمتلك قوة حضارية بحيث تقف في مواجهة ثقافة الغالب.

- والآلية الثانية قال بها عالم الاجتماع Talcott Parsons وهي أنه إذا تقابلت سمتان ثقافيتان، فالأكثر كفاءة في الأداء والأقل تكلفة من الناحية الاقتصادية هي التي تنتصر. لكنني أكرر وأؤكد مرة أخرى أن العمق الثقافي للقيمة الثقافية، وللثقافة قد يتجاوز تكلفتها الاقتصادية ويتجاوز كفاءتها كذلك، لأن الثقافة مستوعبة في داخل البشر وتحركهم.

- الآلية الثالثة هي آلية الضعف والقوة الثقافية، هناك ثقافة قوية وثقافة ضعيفة. فالثقافة الضعيفة عادة ما تترك الثقافة القوية لتتدفق إليها.

استنادا إلى هذه الأفكار سوف أتطرق إلى **ثلاث خرائط أساسية**؛ الخريطة الأولى هي خريطة الثقافة القومية بشكل عام، والخريطة الثانية هي خريطة الثقافة العربية، والخريطة الثالثة هي خريطة الثقافة العالمية:

- فإذا نظرنا إلى الخريطة الأولى، وهي **خريطة الثقافة القومية** سنجد أن في مرحلة مناهضة الاستعمار في المجتمع المصري ومرحلة الاستقلال تمكنت الثقافة القومية من أن تحقق قدرا من التجانس على الصعيد القومي حيث تجانست تكويناتها المحلية؛ وأقصد بتكويناتها المحلية تكويناتها الجغرافية أو الفئوية أو الإثنية، الخ.. فتمكنت الثقافة القومية في مرحلة معينة من أن تشكل تجانسا واضحا، وهذا التجانس استند بصورة أساسية إلى الدين وإلى التراث كقاعدة لهذه الثقافة، استند أيضا إلى وجود مشروع اجتماعي وتنموي جمع كل مكونات الأمة، استند أيضا إلى طبقة متوسطة قوية إلى حد كبير. فكما يقولون دائما: إذا سلمت أخلاق الطبقة المتوسطة، سلمت أخلاق المجتمع، وإذا ضعفت ثقافتها، ضعفت ثقافة المجتمع. إذا هذه المكونات -من خلال المشروع التنموي والاجتماعي- قادت المجتمع. هذه المكونات تمكنت من تشكيل خريطة ثقافة قومية متجانسة وقوية إلى حد كبير.

لكن بدأ الضعف يدب في بنية الثقافة القومية. وأول عوامل الضعف كان هو الانفصال بشكل ما بين الاختيارات الثقافية والأيديولوجية للنظام السياسي وبين ثقافة المجتمع التي تدفقت إليه من تراثه. غياب المشروع الاجتماعي والثقافي حول مكونات الأمة إلى فلول متنافرة، وربما متعادية أيضا. بالإضافة إلى ذلك نجد سقوط الطبقة المتوسطة وضعفها والذي أدى إلى ضعف ثقافة المجتمع ثم الاختراق الثقافي الذي جاء من الخارج. نتيجة لذلك نجد أنفسنا أمام ثقافة ضعيفة إلى حد كبير أو ما يمكن أن يسمى **بالفراغ الثقافي**.

أدى ذلك إلى بروز الثقافات المحلية وثقافات الجماعات المختلفة الإثنية وما إلى ذلك، وذلك لأن الثقافة الرابطة لكل الأمة ضعفت إلى حد بعيد.

- الخريطة الثانية هي **خريطة الثقافة العربية.** فالإسلام تداخل مع العربية وشكل قاعدتها بصورة أساسية، والعربية كانت لسان الحضارة الإسلامية بشكل ما، لكننا وجدنا بعد أن عاشت الثقافة العربية متداخلة مع الثقافة الإسلامية أن طرأت عليها

عوامل ضعف؛ العامل الأول انسحاب حضارات أخرى والتي وإن كانت تمسكت بالإسلام إلا أنها تركت العربية وتركت العرب إلى أنفسهم -كالحضارة الفارسية والتركية. كذلك تنامي الحركة نحو تدعيم الدولة القومية نفسها أدى إلى ظهور الثقافة القطرية واللهجات المحلية التي أدت إلى ضعف الثقافة العربية، أيضا الهجوم على الدين نتيجة للاختراق الثقافي، كل هذه مسائل قادت إلى حالة واضحة من الفراغ الثقافي.

وأذكر في هذا السياق -على سبيل المثال- أنني كنت منذ فترة وجيزة في مؤتمر في قطر فوجدت أن معظم الناس يتحدثون اللغة الإنجليزية حتى أهل البلد أنفسهم، وبلا داعي، ومن ثم رصدت تراجعا للثقافة العربية. حتى سلوكيات الشارع والتفاعل الاجتماعي الحادث في الشارع لم يعد تفاعلا عربيا بشكل أساسي. فلقد ظهرت مجموعة من العوامل التي شوهت خريطة الثقافة العربية، وهي العوامل التي أشرت إليها فيما تقدم.

- أما عن الخريطة الثالثة؛ **خريطة الثقافة العالمية**، فمنذ سنة ١٩٩٠ -وربما قبل ذلك بعقود- نجد هناك ما يمكن أن يسمى **بثقافة العولمة**؛ محاولة خلق تجانس ثقافي يتجاوز كل الثقافات القومية بشكل عام ويستوعبها بصورة أساسية. والعولمة تسعى لخلق بيئة ثقافية مواتية لأبنيتها، غير أننا إذا تأملنا خريطة الثقافة العالمية، سندرك أنها أيضا تتعرض لبعض العوامل التي تفرض تآكلها وضعفها إلى حد كبير. فهناك تحول من العولمة إلى العالمية، لأن هناك حضارات وثقافات بدأت تفرض نفسها إلى حد كبير، والعولمة نفسها بدأت تعاني من الضعف، لأن هناك روح مقاومة بدأت تظهر على الصعيد العالمي. والأزمة الاقتصادية التي حدثت أخيرا دعمت الدولة القومية، من ثم يمكن أن نقول أنها دعمت الثقافة القومية على حساب ثقافة العولمة. وهناك تحول ثقافي على صعيد خريطة الثقافة العالمية يحدث الآن ويجعلها تبدو مختلفة عما كانت عليه خلال العقدين الماضيين من الزمان.

كلمة أخيرة أريد أن أقولها تخص استخدام كلمة "الخريطة" حين نتحدث عن الثقافة. فحينما نتحدث عن خريطة، فإنما نتحدث عن خطوط واقعية، لكن الثقافة معاني تتدفق وفي كل لحظة تشكل هذه المعاني تشكيلا معينا أو تكوينا معينا، ومن ثم فأنا لا أرتاح كثيرا لكلمة خريطة حينما تطلق على الثقافة. وشكرا.

الأسئلة والمداخلات

د. هبة رؤوف:

أولا أرحب بالأستاذ السيد ياسين وأ.د. علي ليلة بالقاعة والكلية والجامعة، وأشكر أ.د.نادية* مصطفى على الاهتمام والاستمرار في الاهتمام بهذا الموضوع أو theme؛ مداخل التحليل الثقافي والاهتمام بالجوانب المختلفة التي تتداخل عندها العلوم interdisciplinary لدراسة الظاهرة السياسية. وأتمنى أن ينعكس ذلك في المناهج التي ندرسها في الكلية، فما زال الاهتمام هو شغف السمينارات وشغف الندوات، لكنه لم ينعكس بعد في رؤيتنا لأهمية الاجتماع السياسي ومدارسه المختلفة في التدريس للطلاب، لأن المادة أصبحت اختيارية وعندما تدرس تدرس أيضا بشكل مسحي، وليس بشكل يجعل الطلاب يستوعبون كيف أنها مرتبطة بالفكر والنظرية والحكومات المقارنة والعلاقات الدولية والأيديولوجيات.

لي تعليقان: <u>التعليق الأول</u> على فكرة الـ**meta-narratives** –بمعنى الروايات الكبرى أو السرديات الكبرى– التي أشار إليها الأستاذ السيد ياسين. فعندما أثيرت مسألة الـ meta-narratives أثيرت في ظل أزمة الأيديولوجيا، ولكن لم نكن بعد قد اكتشفنا عودة الـmeta-narrative والـ meta-physical؛ أي عودة الأديان وصحوتها في جميع الأديان المختلفة، والمراجعات التي تمت على يد علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الدين في عدم تحقق نبوءة اختفاء الـmeta-narratives. هناك meta-narratives سقطت، ولكن كان هذا لصالح المزيد من الـnarratives من جانب ولصالح neo- meta-narratives على جانب آخر. وربما هذا التحليل، ولأنه يأتي من قلب التحليل اللغوي أو الفلسفي، أهمل أنه كانت هناك طيلة الوقت meta-narratives مهيمنة فوق الأيديولوجيات –وبعد سقوط الأيديولوجيات– وهي الـ meta-narrative الخاصة بالدولة والتي تحدد من خلالها الدولة المعاني والأطر والقيم. فهي ليست narrative بالمعنى اللغوي أو الحرفي، ولكنها في الحقيقة الـnarrative الحقيقية التي تعيد تشكيل الواقع، والتي تحدد الـnarratives الموجودة في السياسات سواء كان الحديث عن سياسة عامة في التعليم أو سياسة عامة في الثقافة، فهي شكلت narrative قومية. وبغض النظر عن البعد الخاص بتحليل المعاني على مستوى الخطابات المتاحة ظلت هي الـ archaic narrative المهيمنة على عقول الناس من خلال التنشئة، ومن خلال الزخم القومي أو ما بعد القومي، وظلت هي تشكل فضاءات المعنى وفضاءات المجال العام الذي تتشكل فيه

المعاني أو تهيمن عليه، فتصادر تشكل معاني جديدة. ومن ثم فأنا أعتقد أننا بحاجة إلى إدخال بعد الدولة، لأن الثقافة ليست نبتا قادما من أسفل المجتمع، وإنما الثقافة هي أيضا تشكل من خلال أبنية الدولة.

هذا ينقلني إلى التعليق الثاني، ويتمثل في النقطة التي أمسك بها الأستاذ السيد ياسين في بداية الكلام حين تحدث عن تجربته في السيتينيات مع النوبة؛ وهي **علاقة الثقافة بالأمكنة**، وهي theme هامة جدا في تحليلات سيادتك المتراكمة أو المتراكبة - فكلمة المتراكبة ألطف، وهي معنى قرآني يفيد الـoverlap لأنها تعني أن الحديث لا يجب القديم. فلسيادتك كتابات كثيرة عن التحول إلى ثقافة ما بعد الحداثة، ثم ثقافة الـcyber-state، ثم ثقافة الدولة بشكل عام ووصفت حضرتك في كتابات كثيرة علاقة هذا التحول بتحول الأبنية الكبرى التي تشكل هذه الثقافة، سواء كانت أبنية اقتصادية تنتج هذه الثقافة إنتاجا معلبا أحيانا مكودا مشفرا لمن يشتريه، أو كانت الـcyber-state فتكتسب الثقافة علاقة بالأمكنة والأزمنة الحديثة بعض الشيء لم نعرفها في التاريخ الإنساني من قبل. لكنني لم أتتبع مع حضرتك هذه الفكرة في الكلام، فلقد كانت فكرة مهمة أضاءت في البداية ثم تطرقت حضرتك لمسائل أخرى وما كنت سأعلق لولا تعقيب أ.د. علي ليلة عندما قال أنه يتحفظ على ربط الثقافة بالخرائط. فحقيقة أنا سأسمح لنفسي كتلميذة مشاغبة أن أختلف مع حضرتك، فأنا أعتقد أنه بالعكس، والمسألة برمتها الآن هي أن الثقافة تشكلها الخرائط، وأنا لا أقصد خرائط العولمة والاستعمار الجديد، الخ... وإنما أقصد خرائط الأمكنة. فالثقافة الآن أزمتها الحقيقية في مسألة الخصوصية، أن الخصوصية أصبحت فكرة وهم، ولكن خرائط الواقع في الـurban spaces والـ cosmopolitan spaces تعرض ثقافة مهيمنة ليس فقط بفرض المعاني، وإنما بإعادة تشكيل الأمكنة حتى تصبح طوكيو مثل القاهرة مثل نيويورك.. فيتوارى الطابع المتحفي الثقافي التاريخي في أماكنه وزواياه وتحتل المساحات أمكنة متشابهة، حتى أنك تسير في بعض الطرقات إذا لم تكن في قطر، لظننت أنك في مكان ربما في أثينا أو أطراف لندن.. فأنا أشعر بهذا الشعور، وأنا أسير بين مدن مختلفة في هذا العالم. فالخرائط أعادت تشكيل الثقافة لتهيمن الحداثة ليس بجدل العقل والوحي، والرشد والفلسفة أو التقاليد والتراث، وكذا، وإنما بفرض خرائط مدينية وcosmopolitan spaces وانتشار السوق -ليس بالمعنى الاقتصادي فقط ولكن أيضا بمعنى كيف نعيد صياغة الأمكنة بشكل موحد من خلال الـfranchising والأسواق والـmalls. وهذا ربما ما حاول بعض الباحثين طرحه حين

كتبوا كتاب Cairo Cosmopolitan الذي نشرته الجامعة الأمريكية، وأرى أنه يستحق أن يترجم لأنه يلمس هذا التحول اليومي للثقافة بحكم انتشار أمكنة مختلفة، لتصبح هي منفذ لطبقات وفئات اجتماعية في المدينة، وتعيد تشكيل ثقافة المدن التي أصبحت ذات ثقافة مركزية يحلم الجميع بأن تتشكل المدن على صورتها.

أ.د. نادية مصطفى:

كلام د. هبة رؤوف عن المدن ذكرني بواجب متأخر كان على أن أقوم به للمرحوم الدكتور محمد السيد سعيد. ففي نوفمبر الماضي كان في ضيافتنا في مؤتمر الحوار المصري الياباني، وكان يتحدث عن تأثير تشكيل وضغوطات المدن على الثقافات، أي القضية التي تطرحها د. هبة. وكانت هناك أيضا مقارنة بين القاهرة وطوكيو، وكان هناك حوار ثلاثي رائع بين أستاذ ياباني ود. هبة رؤوف ود. محمد السيد سعيد رحمه الله. ومرة أخرى تحدث إلينا في مؤتمر عقدناه عن التربية المدنية حين كنت أدير مركز البحوث والدراسات السياسية. وتحدث أيضا عن تغيرات الواقع شديدة الوطأة في العاصمة المصرية، وأثر ذلك على الأنماط الثقافية والأنماط السلوكية السياسية والمجتمعية بصفة عامة. تحية من قسم العلوم السياسية إلى المرحوم د. محمد السيد سعيد، وهو خريج الكلية دفعة ١٩٧٢.

أ.د. نيفين عبد الخالق:

أنا استمتعت جدا بهذه المحاضرة القيمة. من الأشياء الهامة التي أكد عليها الأستاذ السيد ياسين اليوم، وأرى ضرورة التأكيد عليها مسألة أهمية الرجوع إلى المؤلفات الأصلية والكتابات الأصلية عند دراستنا لأي موضوع.

وهنا أشير إلى كتاب أذكره وصدر عن الكونجرس الأمريكي حديثا وعنوانه A Fatal Misunderstanding أي "سوء فهم قاتل: محاولة لعبور الهوة التي تفصل بين الغرب والعالم الإسلامي". والكتاب يتحدث عن أنه برجوعه إلى النسخة الأصلية للإنجيل والمكتوبة بالآرامية وهي لغة السيد المسيح وجد ليس تشابها أو اقترابا وإنما وجد تطابقا في بعض المعاني والمفاهيم بين ما جاء في المسيحية وما جاء في الإسلام، ومن بين المعاني والمفاهيم التي وجد فيها هذا التطابق معنى الإسلام نفسه، وقال أن معنى الإسلام -الذي هو التسليم بالكلية لله تعالى- يستخدم في الإنجيل المكتوب بالآرامية والذي نزل على السيد المسيح بهذه اللغة، بل إن معنى كلمة الجهاد وجده أيضا في الإنجيل بمعنى بذل

غاية الجهد من النفس لتحسين النفس وإيصالها إلى حالة الصلاح. وقال أن عملية تشويه متعمدة حدثت في هذه المفاهيم لمصلحة السياسة، **وكأن السياسة تلعب بالثقافة ضمن عناصر القوة المختلفة التي تلعب بها.**

من ضمن **سوء الفهم** هذا الذي يؤدي إلى معارك عنيفة نجد أن نظرية العلاقات الدولية معروفة بنظرية الـmisunderstanding، وحروب تقوم بسبب سوء الفهم هذا. وأنا شخصيا حضرت معركة عنيفة كادت أن تستل فيها السيوف بين سيدتين، إحداهما ذات ثقافة دينية صرفة -خريجة الأزهر- والأخرى ذات ثقافة حديثة علمانية. الأستاذة خريجة كلية الإعلام كانت تتحدث بمنتهى النية الصادقة والنفس الطيبة عن أسطورة الكهف، وهي تقصد أسطورة الكهف عند أفلاطون، فانبرت الأستاذة الإسلامية خريجة الأزهر لتدافع عن الدين، فكيف يستهزأ بآيات الله وتصبح سورة الكهف أسطورة.

نقطة أخيرة أود أن أثيرها تخص **عملية صنع السياسة.** ففي مرحلة ما بعد السلوكية في عملية صنع السياسة لا ينتظر الحدث لكي يقع فيصبح له رد فعل، وإنما يصنع الحدث صنعا، ومن هنا التوجيه المتعمد والإثارة المتعمدة للمدخل الثقافي وإيهام دوائرنا الثقافية بمصطلحات جديدة بينما هم يتجهون اتجاها مختلفا تماما. ويذكرني هذا بمحاضرة حضرتها لد. أحمد زويل -وهو معايش لهذه الثقافة الأمريكية- وقال فيها: أنا أقرأ في هذا وقرأت هانتنجتون وأتابع الحوار الثقافي وأقول لكم أن هذا في واد وما يفعلونه في واد آخر. فإذا كانت لهم مصلحة معك وأنت مخالف لهم ثقافيا، فسيدخلون معك في علاقة على الرغم من الاختلاف الثقافي. ولقد أثار هذا في ذهني مسألة **المصلحة في التراث الإسلامي**، والشريعة الإسلامية تقوم كلها على مفهوم المصلحة. فلماذا لم ننجح في صياغة عنصر المصلحة وإدخال عنصر المصلحة ضمن المنظومة الثقافية لعل هذا يجعلها أكثر واقعية؟

الأستاذ فؤاد السعيد:

الحقيقة أنا متابع موضوع الدراسات الثقافية ومنهاجية التحليل الثقافي منذ فترة وألاحظ أنه موضوع لايزال يتسم بقدر من الصعوبة على الأقل في منطقتنا العربية، لأنه يعبر عن **فرع معرفي جديد** على مساحة البنية العربية. وأنتهز الفرصة لأطرح على

أساتذتي ثلاث نقاط، وأتصور أن تعقيباتهم عليها ستضيف المزيد من الفهم والإثارة والإنارة في هذا الموضوع:

النقطة الأولى: أعتقد أنه قد يساعدنا إلى حد كبير في فهم ماهية الدراسات الثقافية أن نسأل سؤالا، ألا وهو: **لماذا نشأت الحاجة سواء في الغرب -في إنجلترا وغيرها- أو في آسيا - في الهند على وجه الخصوص- لهذه المنهاجيات الجديدة في التحليل الثقافي؟** لماذا نشأت الحاجة لهذه المناهج الجديدة في التحليل الثقافي لسبر غوار الظواهر الاجتماعية والسياسية بشكل أكبر مما كان عليه؟

النقطة الثانية التي أود الإشارة إليها هي أنني لاحظت أن **منهاجية التحليل الثقافي هي منهاجية شديدة التعقيد والصعوبة.** فعندما نقرأ نجد أنها قد بدأت من مصادر ومنابع علمية مختلفة؛ علماء اللغة يعملون في موضوع التحليل الثقافي، وعلماء الاجتماع الثقافي -أو فريق منهم على وجه الدقة- استندوا إلى مناهج في التحليل الثقافي لدراسة الظواهر الاجتماعية، وعلماء السياسة الدولية حاولوا أيضا أن يجيبوا على التساؤل: لماذا يتصاعد دور العامل الثقافي سواء في السياسات الداخلية للدول أو في العلاقات الدولية. وعلماء النفس الاجتماعي أيضا دخلوا لكي يساعدوا السياسيين فيما عجزوا عن تفسيره من ظواهر. هذا كله يجعلنا نجد صعوبة كبيرة في تحديد منهاجية التحليل الثقافي، وأيضا عليه أن يستخدم منهاجيات وأدوات وآليات ووعي معرفي من جموع علمية مختلفة، فأرجو إلقاء الضوء على هذه المسألة.

نقطة أخيرة هي أنني قد لاحظت على الساحة المصرية والعربية خلال السنوات الأخيرة نوعا من **العلاقة بين الاهتمام بمنهاجية التحليل الثقافي وبين نمو اتجاهات أيديولوجية مختلفة.** لكي أزيد هذه النقطة وضوحا أشير إلى أن الاهتمام بمناهج التحليل الثقافي بدأت عندنا في مصر على الأقل وفي المغرب ولبنان على يد مفكرين من منابع الفكر الماركسي. ومسألة التحليل الثقافي تطورت بالأساس على يد مجموعة من مفكري اليسار وعلماء الاجتماع اليساريين في انجلترا لكي يحاولوا أن يفسروا إشكاليات داخل المجتمع الإنجليزي على وجه التحديد، فجاءت في مواجهة التحليل المادي في تفسير الظواهر في هذه المجتمعات بالأساس. على مستوى آخر نجد أن بعض الأقليات في الغرب وعندنا أيضا تتجه إلى الدراسات الثقافية للتأكيد على الثقافات الفرعية كالثقافة السوداء، على سبيل المثال، أو المهمشين والأقليات الدينية. وإلقاء الضوء على هذه النقاط أتصور أنه يفيد.

أ. **خديجة:**

الأستاذ السيد ياسين شرح في محاضرته عن النظرية الكونية أن الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة هو انتقال من النسق المغلق إلى النسق المفتوح. سؤالي هو هل أصبح للباحث حرية مطلقة في أن يختار متغيرات هنا أو هناك حتى يصيغ مشكلته البحثية، وهل هذا يعني أن أي باحث أو عالم له الحق في رسم تفاصيله الخاصة التي يؤلفها؟

تعقيب الأستاذ السيد ياسين على الأسئلة والمداخلات

شكرا على التعليقات. القضية تتعلق بأسلوب معين في التفكير ساد طوال القرن العشرين. القرن العشرين كان قرنا أيديولوجيا؛ الشيوعية والماركسية من ناحية، والرأسمالية من ناحية أخرى، وكل فريق يظن أنه ينطلق من الحقيقة المطلقة. لو طالعنا أدبيات النقد الرأسمالي للماركسية والعكس سنجد هذا الكلام؛ تجميد لأسس النظرية بالكامل، الخ.. أنا أعتقد أن بنهاية القرن العشرين يبرز ما حدث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية؛ الشطحات الأيديولوجية. حتى في مصر، في النظم المغلقة، القطاع العام هو الأساس والقطاع الخاص مفسدة.. حصل هذا. ونجد بعض خطابات العلمانية تقول بأن العلمانية هي الأساس وتسعى لتجميد الخطابات الدينية، أي إما العلمانية وإما الدين. كما يقول الإسلاميون الآن أن الإسلام ضد العلمانية، هذا تطرف وأحيانا يكون هناك تشويه للآخر، وكأن العلمانية تقصي الدين. الدين لا يمكن إقصاؤه من المجتمع، استحالة. الدين نسق اجتماعي، ولكن العلمانية حين نتحدث عنها تعني فصل الدين عن الدولة؛ بمعنى ألا يتحكم الفقهاء في العملية السياسية ببساطة. في إيران على سبيل المثال حيث يصبح لرجال الدين الحق في استدعاء مائة مرشح، فأين الديمقراطية؟ وحين يكون لرجل واحد المرجعية العليا ويفتي في موضوع كامل، أين الديمقراطية؟ هذا ضد معاصرة الدولة؛ الدولة العلمانية الديمقراطية.

يؤكد لي مسألة سقوط الـmeta-narratives والأنساق المغلقة ما يسمى بالـ"مابعدية". أحد علماء الاجتماع السياسي تحدث عن After Marxism ونقد نفسه كعالم اجتماع ماركسي، وقال لابد من البحث عن مشروع آخر لتغيير العالم... كلها اتجاهات معرفية تريد أن تتجاوز انغلاقات اتجاهات معرفية ماضية، وتحمل إحساسا واعترافا ضمنيا بأنها لم تكن كافية لوصف الحقيقة. ما أهمية هذا الموضوع؟ أهميته في

مستقبل المجتمع الإنساني والمجتمع المصري الآن. بعد الأزمة المالية الكبرى لأمريكا انتهى عهد الـclosed system. لم تعد هناك إمكانية للحديث عن رأسمال ينفي دور الدولة في النظام نهائيا. حتى في المجتمع المصري حيث سادت هذه الأفكار المزيفة مثل التكامل الهيكلي والخصخصة، كنا نقول الدولة تتدخل فيكون الرد الدولة ليس لها علاقة، وإنما هناك آلية عرض وطلب. والنتيجة أن الدولة لم تؤد وظيفتها التنموية وتركت الشعب في العراء. حتى في أمريكا يقولون لابد من تدخل الدولة. معنى هذا أننا على مشارف تحول معرفي جديد أو مدمج معرفي جديد يدمج ويؤلف توليفا خلاقا بين بعض مفردات الرأسمالية وبعض مفردات الاشتراكية، فتدخل الدولة أصبح مطلوبا في أمريكا ولكنهم لا زالوا يتساءلون كيف، والوصول إلى الإجابة يعني هدم النظام المعرفي القديم.

وهناك مشكلة تواجه الشعب المصري أو المجتمع المصري أدركها في العام الماضي، وهي أن النظام الاقتصادي الذي بدأ بالانفتاح "سداح مداح" -على حد تعبير الراحل أحمد بهاء الدين رحمه الله، وانتهى بهذا الفساد الطبقي مطلوب الثورة عليه وتغييره تغييرا جذريا. فهناك جزء من الشعب في قمة الثراء؛ ثراء نسميه بالثراء غير المشروع، أو الإثراء بغير سبب. فالدولة تبيع الأراضي في البحر الأحمر بدولار للمتر وبالتقسيط لرجال الأعمال، فيترك رجل الأعمال الأراضي لفترة ثم يعود لبيعها لكي يكسب المليارات. هذه ليست سياسة اقتصادية أو سياسة اجتماعية، وإنما هي انقسام طبقي حاد وهذه مسألة خطيرة.

بخصوص موضوع الخرائط، أرغب أن أقول أن موضوع الـmapping أصبح مصطلحا سائدا في علم الاجتماع المعاصر. فهناك ما يسمى بالخرائط المعرفية cognitive mapping، وهناك ما يسمى بالخرائط المفاهيمية concept mapping، وأنا استخدمت في هذا البحث هذه الخرائط لشرح الأزمة الاجتماعية المصرية، فهناك مفاهيم لشرح الأزمة.

أشارت د. هبة إلى بحث هام ورائع للدكتورة منى أباظة -أستاذة علم الاجتماع- عن النزعة المتروبوليتانية الجديدة في القاهرة، والمولات التي تعلو فوق المولات والتي ترشد إلى نمط جديد من الحياة new style of life.

أ.د. نيفين صاغت ملاحظات هامة تستند إلى مفاهيم الثقافي والمصلحة وتحقيق المصالح. طبعا نحن نعلم أن هناك ازدواجية في القيم والسياسات في الولايات المتحدة.

والازدواجية في السياسة الدولية خطيرة. بوش الإبن ادعى أنه يرغب في تطبيق الديمقراطية في العراق، وأنفق في هذا البلد مئات الملايين من الدولارات من أجل تدريب ناشطين على ممارسة الديمقراطية. وكان عليه أن ينظر إلى الولايات المتحدة ذاتها. فحين نجحت حماس في انتخابات ديمقراطية، قاطعتها الولايات المتحدة. هذه ازدواجية عجيبة كأنها الديمقراطية بشروطهم هم... هذه مشكلة حقيقية. فحين يكون المدخل الثقافي والـdebates الثقافية مجرد تغطية أو غطاء للمصالح تكون هناك مشكلة.

إن العالم أصبح أكثر تعقدا، وهناك دورة للخصوصيات الثقافية. وأذكر حضراتكم بمعركة اللغة الأمازيجية في الجزائر والمغرب. د. عابد الجبري على سبيل المثال من الأمازيج على الرغم من أنه يثري اللغة العربية، ويؤمن بها، ولكن تظل مشكلة اللغة الأمازيجية هي مشكلة ثقافية.

مسألة العرب والأكراد على سبيل المثال تذكرنا أننا لا نقبل حقيقة أن هناك أقليات غير عربية في المنطقة. المارونيون في لبنان، والجنوبيون في السودان، وغيرهم، لم نستطع أن نقدم تحليلا ثقافيا حتى نصل إلى سياسة توافقية مع الأقليات. لم نبن نظرية عامة وهذه مسألة هامة.

أما بخصوص سؤال الحداثة وما بعد الحداثة، فما بعد الحداثة خلافية. هناك فيلسوف ألماني شهير هو هابرماس له مقالة اسمها ""الحداثة مشروع لم يكتمل بعد". ما بعد الحداثة فيها أفكار تعتبر أفكارا عدمية وتخريبية. فيها أفكار تقول على سبيل المثال لا يوجد تعميم على مجتمع –التركيز على الهوامش لا على المتن– هذا الكلام غير مقبول.. وهناك أشياء غير مقبولة، لكن بها جانب تقدمي: "الرغبة في تحطيم الرؤى الشمولية في المجتمع ومحو التركيز على المتون التقليدية وإهمال الهوامش." من هنا نتحدث عن اللامركزية وتوزيع السلطة، الخ.. ولكن عموما هي مدرسة غير مستقرة بعد ولها مشكلاتها.

فؤاد السعيد يتحدث عن أن السؤال الذي يبرزه هذا السمينار هو كيف نبلور أساليب بحث مقننة ومقبولة نستخدمها في التحليل الثقافي. فما هي الأدوات التي يمكن أن نستخدمها للتحليل الثقافي؟

تعقيب أ.د. على ليلة على الأسئلة والمداخلات

هناك عدة مسائل:

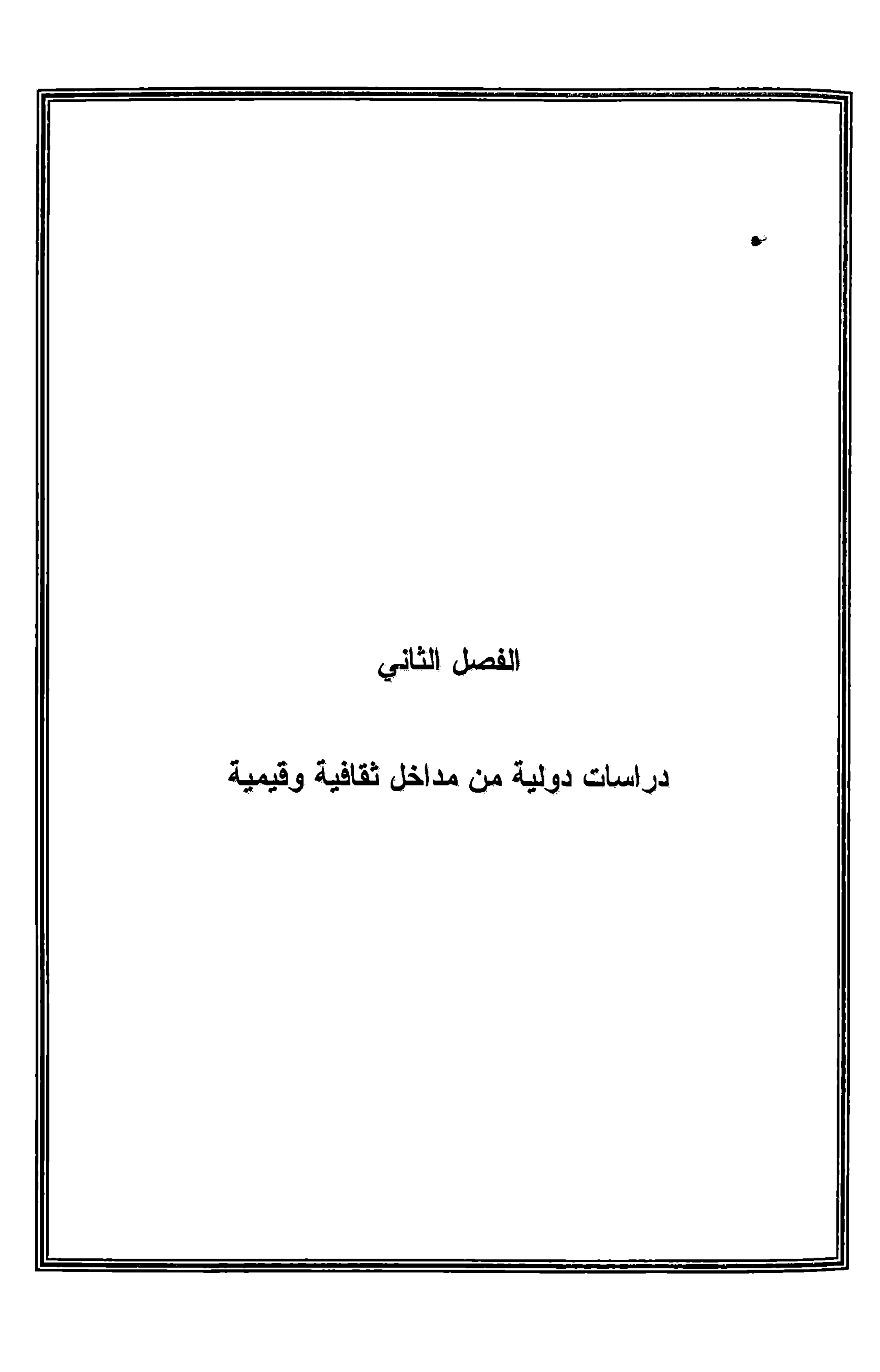
المسألة الأولى هي كلمة الخرائط، فلا أرغب أن تخضع مفاهيم علم الاجتماع لمثل هذه الموضة؛ رسم خرائط معرفية واجتماعية، وخريطة للتفاعل الاجتماعي، وخريطة ثقافية، وما إلى ذلك، فهناك مفاهيم محددة إلى حد كبير ومن بنية الثقافة، مثلا مجتمع المعرفة أو بنية المعرفة. يا ليتنا نتحرك دائما إلى التأكيد على النظر الثاني، وللتأكيد على أهمية التراكم. وفي علم الاجتماع كل فترة يظهر مفهوم كموضة ثم يعود ليختفي. وأريد أن أستعير تعبير لأحد أساتذتنا الكبار كان يعلق على فكرة وجود علم الاجتماع الاشتراكي وعلم الاجتماع الليبرالي، الخ.. بأن هذا أشبه بالطابونة، كأننا نتحدث عن عيش بلدي وعيش إفرنجي، الخ.. فعلم الاجتماع هو علم الاجتماع ومفاهيم علم الاجتماع يصبح لها قيمة متى تتحدث عن أشياء ثابتة. ومن ثم فأنا لا أرفض مفهوم الخرائط ولكنني لا أشعر أيضا بارتياح في التعامل معه.

المسألة الثانية تتعلق بفكرة المكان الذي يشكل الثقافة. فأنا أرى أن الثقافة حقيقة كلية والمكان متغير جزئي يشكل الثقافة ومن غير المنطقي أن أفسر ما هو كلي بما هو جزئي. فلابد من متغيرات عديدة كالتي أشرت إليها، والتي تشكل بنية الثقافة لكن المكان ليس وحده فقط هو الذي يشكل الثقافة أو خريطة الثقافة.

المسألة الثالثة هي أن هناك اليوم تحولا نحو تحرير الثقافة والمفاهيم الثقافية. أنا أتصور أن هناك عدة مستويات، المستوى الأول هو ما نسميه بما وراء التنظير أي الـ meta- theorizing، ولقد حدث تحول في هذا المستوى منذ فترة طويلة من المشروع الوضعي إلى المشروع المثالي الذي ينتمي إلى المعاني والأفكار. وأنا أعتقد أن مدرسة فرانكفورت جسدت هذا التحول. فمجموعة من الناس مثل Durkheim وجدوا أنفسهم بشكل تلقائي يتحولون إلى المتغيرات الثقافية وتركوا المتغيرات الاقتصادية عندما بدأوا في تطوير أنفسهم. وبدأ فريق كبير من اليسار يحلل المجتمع بمتغيرات ثقافية، ويؤكد أن المتغيرات الاقتصادية لا تستطيع أن تفسر كل شيء. بالنسبة للإسلاميين ممن لا يؤمنون بالتحليل الثقافي، أجد نفسي أتأمل كلام ماكس فيبر فأجده قدم تفسيرات لبنية حضارية

كاملة بالإحالة إلى المتغير الثقافي، وقال ما معناه أن للدين معاني جديدة تـــنهض لتغيـــر الواقع الاجتماعي.

أيضا التحليلات الثقافية تبرزها الجماعات الثانوية أو الأقليات وما إلى ذلـــك. لأن الثقافة كما أشرت هي رموز خاصة بجماعة وهي موجودة في التفاعل الخاص بالجماعة؛ تفاعل يبرز قيما ورموزا موجودة بالفعل وتشكل هوية الجماعة وتميزها عن غيرها.



الفصل الثاني

دراسات دولية من مداخل ثقافية وقيمية

القيم في الدراسات الدولية:
استدعاء القوة العسكرية نموذجا*

أ/ أميرة أبوسمرة**

مقدمة:

تشهد نظرية العلاقات الدولية اهتماما متواصلا ومتزايدا **بالبعد القيمي/ المعياري للظاهرة الدولية**، إلى درجة تحدث معها Ken Booth عن أن القرن الحادي والعشرين سيكون هو "قرن القيم" the century of ethics، بل تحديدا "قرن القيم العالمية" global ethics. وتوقع Booth أن يحمل هذا القرن الجديد معه تحولا عن جمع ومراكمة المعرفة حول العلاقات بين الدول والفاعلين الدوليين إلى التفكير في القيم وتطبيقاتها على النطاق العالمي.[1]

وهذا الاهتمام المتزايد بالبعد القيمي في دراسات العلاقات الدولية هو، في ناحية منه، أحد أشكال الاستجابة العلمية لتطور الظاهرة الدولية، **فالواقع الدولي المعاصر** يشهد بروز قضايا جديدة –كقضايا التدخل الإنساني والحوار الثقافي والعدالة التوزيعية والبيئة، وأهم ما يميز هذه القضايا هو أنها قضايا تفتح المجال لجدال وخلاف وحوار "لانهائي" قيمي معياري بطبيعته. إلا أن هذا الاهتمام المتزايد بالبعد القيمي للظاهرة الدولية يعد، في ناحية أخرى منه، أحد المنتجات الهامة التي أفرزتها تلك **المراجعة المعرفية والمنهجية العميقة** التى شهدتها نظرية العلاقات الدولية، خاصة في المرحلتين ما بعد السلوكية post-behaviourism وما بعد الحداثية postmodern من تطور العلم، والتي أعادت الاعتبار إلى الأبعاد غير المادية لدراسة الظاهرة السياسية؛ **مراجعة قادت إلى تجدد متزامن ومتداخل للاهتمام بكل من الثقافة والتاريخ والحضارة والدين والفلسفة والقيم،**[2] **وإلى إعادة تعريف لوظيفة النظرية وإعادة إحياء لوظيفتها التوجيهية prescriptive**؛

---

* ورقة بحثية مؤسسة على رسالة الماجستير الخاصة بالباحثة: أميرة علي الدين أبوسمرة، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، إشراف: أ.د. نادية محمود مصطفى، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧. الورقة عرضت في الجلسة الثانية من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية في الفصل الدراسي الأول ٢٠٠٩-٢٠١٠

** أ/ أميرة أبوسمرة، مدرس مساعد قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

والتي تقدم النظرية من خلالها توصيات بخصوص ما ينبغــي أن يكــون عليــه الحــال السياسي[٣]، مراجعة قادت إلى تجديد الاهتمام بتلك الأطروحــات التــي قــدمها منظــرو العلاقات الدولية -على اختلاف انتماءاتهم النظرية والمعرفية- حــول "مــا ينبغــى" أن يكون عليه الحال السياسي[٤].

وعلى قمة الظواهر الدولية العديدة التي حظيت باهتمام متزايد ببعــدها القيمــي، جاءت **ظاهرة استخدام القوة العسكرية**. فعلى الصعيد الواقعي، فرض تطور استخدامات القوة العسكرية اهتماما متزايدا بالبعد القيمي لهذه الظاهرة الدولية. فالواقع الــدولي منــذ نهاية الحرب الباردة شهد استخداما مكثفا للقوة العسكرية، والقوة العــسكرية اســتخدمت خلال الفترة الزمنية محل اهتمام هذه الورقة (١٩٨٩ -٢٠٠٣) تحت مسميات الدفاع عن النفس وتفعيل آلية الأمن الجماعي والتدخل الإنساني العسكري، والحرب على الإرهــاب، والحرب الاستباقية، الخ..، وكان أهم ما يميز هذه الاستخدامات هو أنها رفعت شــعارات قيمية معيارية تثير جدلا وخلافا علميا وسياسيا واسع النطاق. أما على الصعيد النظري، فقد عبرت المراجعة العلمية التي شهدتها نظرية العلاقات الدولية عن حالــة مــن عــدم الرضا عن تلك الخلاصات النظرية التي تم التوصل إليها حول ظــاهرة اســتخدام القــوة العسكرية على مستوى الدراسات الإمبريقية. فعلى الرغم مــن وفــرة هــذه الدراســات وتنوعها ما بين دراسات لأسباب الصراع وأنماط الصراع ومــستويات اســتخدام القــوة العسكرية وسبل الحد دون نشوب الصراعات المسلحة، الخ...وما تولد عن هذا الدراسات على مدار عقود من البحث الممتد بامتداد تاريخ علم العلاقات الدولية مــن نتــائج، إلا أن ضآلة حجم التراكم الذى تحمله هذه النظريات ظل مصدرا للكثير من الانتقادات ولحالــة عامة من عدم الرضا بما وصلت إليه حالة العلم في هذه المنطقة البحثية.

فأغلب هذه الدراسات يجمعها عجز واضح عن صياغة علاقات محددة بــين مــستوياتها المختلفة، "علاقات غير نمطية"، تراعى طبيعة التفاعلات بين هــذه المــستويات، "وهــى التفاعلات التى تتذبذب oscillate وتتفاوت وتتداخل بل وتتحول transform فى كثيــر من الأحيان" وتجعل من الممكن الإفادة من الخلاصات النظرية التى يتوصل إليهــا أحــد المستويات فى التعامــل مــع المــستويات الأخــرى، أو حتــى عــن إيجــاد علاقــات تراكمية cumulative حقيقية فيما بينها، فمعظمها ينتهى إلى عــرض مجموعــة مــن النظريات التى تتنافى وتتناقض وتتعارض بدرجة أو بأخرى، ومن ثــم يظــل معظمهــا

محصورا فى نطاق نظريات جزئية شديدة التفرق والتمايز تصعب المقارنة بينها أو ربطها ببعضها البعض "Overload of partial theories".[٥]

وهناك من يفسر غياب التراكم عن نظريات الصراع (ومن داخلها نظريات استدعاء القوة العسكرية) من منطلق تعقد وتشابك الظواهر الدولية على نحو فرض على نظرية العلاقات الدولية تشعيب وتشتيت اهتماماتها ما بين مجالات مختلفة بعضها قانوني وبعضها اقتصادى وبعضها اتصالى، الخ.[٦]

فى الوقت ذاته هناك -فى إطار منطلقات ما بعد الحداثة- من يفسر غياب التراكم عن نظريات الصراع **بأخطاء وثغرات معرفية** فى التنظير، بعضها يرتبط بالتحيز الثقافى للحضارة الغربية، ومن ثم غياب الرؤية الشاملة عن التحليل[٧]، وبعضها يرتبط برفض منطلق الأحادية المنهجية والتأثر المبالغ فيه بالمنهجية الوضعية الإمبريقية، ويتصور أن أخذ مداخل منهجية أخرى فى الاعتبار ربما يكشف عن مضامين متراكمة لهذه النظريات.[٨]

ولعل تأسيس هذه الورقة البحثية على ما تتوصل إليه الدراسات السابقة عليها من نتائج إنما يأتى مرتبطا بهذه الجزئية الأخيرة. فبالرغم من أن لمعظم النظريات المطروحة شقا قيميا لا يمكن إغفاله، إلا أن غياب القدرة على تسكين هذه النظريات فى أطر قيمية ومعيارية محددة يجعلها تبدو كما لو كانت غير مترابطة وغير متصلة، (بينما هى في حقيقتها تشير دائما إلى قيمة يتم ربطها بظاهرة استخدام القوة العسكرية). فهل يؤدى تفعيل القيم (ذلك البعد الغائب) إلى خلق إطار جامع يوجد علاقات ليس فقط بين نظريات متفرقة تبحث فى أسباب استخدام القوة العسكرية، ولكن يوجد علاقات بين مستويات مختلفة (إمبريقية وقيمية) من البحث النظرى حول ظاهرة استخدام القوة العسكرية؟

ليس من المتصور أن تقدم هذه الورقة البحثية الإجابة الوافية على هذا السؤال، خاصة بالنظر إلى محدودية فترة الدراسة ونطاقها، وانشغالها بالإسهامات النظرية ذات البعد القيمي على حساب الإسهامات النظرية ذات البعد الإمبريقي، لكن الدراسة ربما ترشد إلى طبيعة الإجابة المتوقعة على هذا السؤال.

إن الإسهامات النظرية التي تتعامل معها هذه الورقة تقدم طرحا يخص **الشق المتعلق باستدعاء القوة العسكرية**، أو على وجه أكثر دقة، بقرار اللجوء إلى الخيار

العسكري، أي مرحلة ما قبل الاستخدام الفعلي للقوة العسكرية. من هنا جاء تعبير "استدعاء القوة العسكرية"، وذلك لأن الإسهام النظري حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية له شق آخر يتعلق بتلك الشروط والقواعد التي يجب أن يلتزم بها الاستخدام الفعلي للقوة العسكرية حتى يكون مقبولا ومبررا، وهو الشق الذي يخرج عن إطار الاهتمام البحثي لهذه الورقة.

والدراسة تكتفي بالتعامل -على نحو انتقائي- مع تلك **المقولات القيمية** التي تطرحها المجموعتان المهيمنتان من بين مجموعات الإسهامات النظرية الغربية (أو المنظورات الغربية) التقليدية traditional / mainstream حول موضوع الدراسة، حيث تقتصر الدراسة على استعراض **إسهامات نظرية واقعية وإسهامات نظرية ليبرالية**، فتقوم بعملية رصدية تصنيفية محضة، هدفها هو التعرف على تلك المقولات والافتراضات التي يتبناها كل إسهام من الإسهامات محل البحث حول موضوع الدراسة، والتمييز بين الاتجاهات الأساسية لهذه المقولات، ثم التعرف على أوجه التشابه والاختلاف النظري بينها.

والإسهامات النظرية محل الدراسة هي إسهامات أنجلو- أمريكية، فالدراسات **الغربية** في تعريف هذه الورقة هي دراسات **أنجلوأمريكية علمانية وضعية**. وتتصور الباحثة أن التعامل مع إسهامات نظرية غربية ذات أصل أو مصدر معرفي واحد من شأنه أن يتيح للدراسة استخلاص عدد من الملاحظات العامة حول "القيم المشتركة" التي تجمع بين هذه الإسهامات النظرية الغربية على تنوعها.

وصياغة موضوع الورقة على هذا النحو إنما يتأسس على قناعة بأن الخطوط الفاصلة بين هذه الإسهامات النظرية الليبرالية والواقعية -على الرغم من اختلاف انتماءاتها النظرية- لا يمكن أن تكون من الصرامة بحيث لا يجمعها شيء مشترك، وأن هذا المشترك ليس فقط **مشتركا نظريا**، وإنما هو بالضرورة **مشترك معرفي** كذلك، وأن إدراك حدود هذا المشترك ودلالته بالنسبة للبحث العلمي لا يتأت من دون الوعي بأهمية القيم ومستويات تعريفها والدور الذي يمكن أن يلعبه التحليل القيمي للكشف عما بالدراسات النظرية من تحيزات ثقافية وحضارية ومعرفية كامنة.

إن اختلاف (أو اتفاق) الإسهامات النظرية محل الدراسة حول "قيمة استدعاء القوة العسكرية" إنما يعبر بالأساس عن اختلاف (أو اتفاق) أعمق في النظرة إلى القيم، وإلى طبيعتها ومصادرها ودرجة إلزامها ودرجة ثبوتها. فما الحكم المعياري إلا قيمة تحتل موقعها في إطار منظومة متكاملة من القيم، وما منظومة القيم إلا "إطار معياري متكامل لإدارة الأشياء والتفكير فيها"، رافدها الأولى هو الإطار المعرفي الواسع الذي يحرك كل حكم معياري وكل طرح نظري، "فهناك بعد معرفي كلي ونهائي في أي خطاب تحليلي مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة".

ولعل هذه المقولة الأخيرة تنطبق أشد ما تنطبق على الإسهام النظري القيمي / المعياري (ذلك الإسهام المعنى بما ينبغي أن يكون عليه الواقع، وليس ما هو عليه هذا الواقع بالفعل). فالحديث عن القيمية يستدعى معه –ولو ضمنا– حديثا عن النماذج والأنساق المعرفية. [٩]

وتنقسم هذه الورقة إلى ثلاثة محاور:

أولا: نظرية الحرب العادلة: مدخل منهجي لدراسة البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية

ثالثا: الإسهام النظري الليبرالي حول البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية

رابعا: الإسهام النظري الواقعي حول البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية

أولا: نظرية الحرب العادلة: مدخل منهجي لدراسة البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية:

وإذا كان أصعب ما يواجهه الباحث عند دراسة القضايا القيمية في العلاقات الدولية هو العثور على تلك الأطر أو المداخل العامة أو الاقترابات التي تجمع بين الصور والأشكال المختلفة من التفكير أو التنظير حول هذه القضايا القيمية في العلاقات الدولية، فإن الدراسة تنطلق من قناعة بأن **نظرية الحرب العادلة** توفر هذا المدخل العام أو الإطار الأساسي لدراسة الإسهام النظري الغربي حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية،[10] سواء جاء هذا الإسهام في صورة حديث عن **أخلاقية** اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، أو عن **شرعيته**، أو **قانونيته**، أو جوازه أو **وجوبه**، أو **عدالته**، أو **تبريراته**، الخ..

ولا ينفي هذا أن كل من يستعين بنظرية الحرب العادلة يقوم بتفسيرها وبتحديد افتراضاتها ومقولاتها وتعيين مجالات تطبيقها على النحو الذى يجعلها تتواءم مع منطلقاته وأسسه النظرية الخاصة، فكل من هذه االإسهامات -على تباينها- يقدم قراءة خاصة لنظرية الحرب العادلة تتفق مع الافتراضات والمسلمات التى يتبناها حول طبيعة النظام الدولي والفاعلين الدوليين وأصل ومحرك العلاقة بين هؤلاء الفاعلين الدوليين وتعريف القوة وتحديد طبيعتها ودورها في العلاقات الدولية، الخ.. وهو الأمر الذي دفع بالبعض إلى القول بأن نظرية الحرب العادلة هي في الواقع ليست نظرية واحدة، وإنما هي **"تقليد ممتد من الإسهامات النظرية"**.

وعلى الرغم من عدم وجود اتفاق تام -كما سبق القول- حول مضمون ومحتوى عناصر نظرية الحرب العادلة، إلا أن هناك اتفاقا شبه عام حول العناصر أو المفاهيم الأساسية لها (أي حول "مسميات" هذه العناصر والمفاهيم) the terminology، وهي تصنف عادة في إطار مجموعتين.

المجموعة الأولى، تحوي لدى الغالبية العظمى من الدراسات ستة عناصر تحدد كلها متى when يكون استخدام القوة العسكرية مبررا justified أو عادلا just (jus ad bellum).

في المقابل تحوي المجموعة الثانية عنصرين أساسيين يحددان كيف how يكون استخدام القوة العسكرية مبررا أو عادلا (jus in bello).[11]

أولا، المجموعة الأولى، متى يكون استخدام القوة العسكرية عادلا أو مبررا، وتضم القضية العادلة just cause، والنوايا الطيبة/ الصالحة good intention، والملجأ الأخير last resort، وغلبة احتمالات النجاح على احتمالات الفشل chances of success، والتكافؤ أو النسبية الكلية macro-proportionality ، وأخيرا السلطة الشرعية just authority **(وتركز هذه الورقة على العنصر الأول فقط من عناصر هذه المجموعة التزاما بالمساحة المتاحة لها).**[١٢]

ثم المجموعة الثانية، كيف يكون استخدام القوة العسكرية عادلا أو مبررا، وتضم التمييز discrimination/ non-combatant immunity، والنسبية الجزئية micro-proportionality (ويضيف البعض عنصرا آخرا يتعلق بعدم استخدام أساليب غير

أخلاقية في ذاتها no means mala in se)، يضاف إلى هذه العناصر بعض العناصر التي تحدد عدالة موقف ما بعد الحرب، ويجملها البعض في خمسة عناصر تضمها المجموعة الثالثة، وهي: عدالة القضية عند إنهاء الحرب just cause for termination (استعادة الحقوق rights vindication)، النية الصادقة right intention، الإعلان العام والسلطة الشرعيةpublic declaration and legitimate authority، التمييز discrimination، النسبية proportionality.[١٣]

هذا وتجدر الإشارة إلى أن نظرية الحرب العادلة مرت تاريخيا بثلاث (والبعض يقول أربع) مراحل أساسية من مراحل التطبيق. المرحلة الأولي، هي مرحلة ما قبل تبلور النظام الدولي في شكل دول قومية ذات سيادة. فعلى مدار القرون الطويلة التي سبقت صلح وستفاليا ظل التعامل مع النظرية يتم بمراعاة شقيها، أي ما يتعلق من قواعدها بمتى تكون الحرب، وما يتعلق من قواعدها بكيفية إدارة الحرب. المرحلة الثانية، استمرت قرابة الثلاثة قرون –وهي مرحلة الدول القومية ذات السيادة– وكان التركيز فيها بالأساس على القواعد التي تحكم إدارة الحروب، حيث تم التعامل على المستوى الدولي مع الحرب على اعتبارها ظاهرة أخلاقية محايدة، يحق لأية دولة –بحكم كونها صاحبة سيادة– اللجوء إليها متى توافرت لديها الأسباب الخاصة لهذا اللجوء، ومتى اتبعت في ذلك الإجراءات القانونية الصحيحة، كأن تقوم السلطة الشرعية في الدولة بإعلان الحرب. وكانت معظم الصياغات القانونية لشروط الحرب العادلة تتعامل مع الشق الخاص بكيفية إدارة الحروب، وكانت المؤتمرات الدولية الكبرى كمؤتمر بروكسيل ١٨٧٤، ومؤتمرات هيج ١٨٩٩ و١٩٠٧ تصب اهتمامها على ذلك الشق.[١٤] ولكن سرعان ما كشفت الحرب العالمية الأولى عن هذا القصور الواضح في القانون الدولي، فوفقا للقواعد العامة للقانون الدولي السائدة حتى عام ١٩١٤ كان بمقدور أية دولة أن تتخذ قرار الحرب في أي وقت ولأي سبب دون أن يمثل هذا خرقا لأي من القواعد الدولية السائدة.[١٥] والمرحلة الثالثة، هي مرحلة بدأت تدريجيا في أعقاب الحرب العالمية الأولي، وإن كانت ملامح هذه المرحلة لم تكتمل إلا مع النصف الثاني من القرن العشرين في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وهي مرحلة تم فيها إدراك طبيعة التحولات السياسية والتكنولوجية الهائلة التي تشهدها العلاقات الدولية، وهو ما ولد لدى الكثيرين الرغبة في إعادة إحياء وإعادة صياغة نظرية الحرب العادلة بشقيها على حد سواء، ولكن على نحو يجعلها ليس فقط أكثر تواجدا، ولكن أيضا

أكثر استجابة لمستجدات الواقع، وهي مرحلة اتسمت بالأساس بمحاولات فرض القيود على حق الدول في استخدام القوة العسكرية، وكان أهم ما يميزها هو تبلور مبدأ "الضرورة العسكرية"، والذي يقصر الشرعية على استخدامات الملجأ الأخير الدفاعية للقوة العسكرية a last recourse for defense.[١٦] فهذا التركيز على شقي نظرية الحرب العادلة تبلور من خلال إسهامات قانونية عديدة كميثاق عصبة الأمم عام ١٩١٩، وحلف باريس the pact of Paris ١٩٢٨ ، وميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، وميثاق لندن في العام نفسه والذي تأسست بموجبه محاكم جرائم الحرب في نورمبرج، وغيرها من المواثيق والاتفاقات الدولية. وهي مرحلة ساد فيها -حتى على المستوى الشعبي- نظرة سلبية لظاهرة الحرب، ورغبة واضحة في الحد من اللجوء إليها وقصر استخدامات القوة العسكرية على الاستخدامات الدفاعية -مع تفاوت تعريف معنى الدفاعية كما سيلي تفصيله.[١٧]

ثانيا: الإسهام النظري الليبرالي حول البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية:

إن نقطة الانطلاق ونقطة الاتفاق ومحور المقولات النظرية الليبرالية حول البعد القيمي للعلاقات الدولية -أو بقول آخر المقولات النظرية الليبرالية حول ما ينبغي أن يكون عليه حال العلاقات الدولية- هم مسألة **الرغبة في إحلال حالة من التعاون والتعايش السلمي بين البشر**. من هنا كان التركيز الليبرالي على ضبط استدعاء القوة العسكرية أو اللجوء إلى استخدامها في إدارة العلاقات الدولية، فضبط اللجوء إلى استخدامات القوة العسكرية هو قضية أساسية تأتي على رأس القضايا التي يتصدى لها الإسهام النظري الليبرالي حول ما ينبغي أن يكون عليه حال العلاقات الدولية، والتصدي لهذه القضية يمثل المدخل الليبرالي لتحقيق السلم والأمن الدوليين.

أ) ضوابط اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية: بين التيار الليبرالي التقليدي والتيار غير التقليدي:

إن أهم ما يميز الإسهام النظري الليبرالي فيما يخص مسألة استخدام القوة العسكرية -بحكم ما ينطلق منه هذا الإسهام من مسلمات حول طبيعة النظام الدولي، وحول إمكانية تطويره نحو المزيد من التعايش السلمي- هو أمران: الأمر الأول، هو **عدم الاعتقاد في حتمية اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية من أجل إدارة العلاقات الدولية**. فالإسهام

النظري الليبرالي يرى آفاقا للتعاون المؤسسي وغير المؤسسي بين وحدات النظام الدولي ويرى مباديء مشتركة –تجمع بين هذه الوحدات– يمكن من خلالها تحقيق التعايش السلمي بين البشر (على الرغم من الطبيعة الفوضوية للنظام الدولي)، فهناك من المبادئ الأساسية core values ما يمكن بفضله حل النزاعات والصراعات بسبيل غير القوة وغير العنف، وهي قناعات استمد منها الليبراليون –في ظل سيادة منظور المجتمع الدولي والصحوة الليبرالية الجديدة منذ السبعينيات[١٨]– قولهم بأن القوة –في المجتمع الدولي الذي تسوده علاقات من الاعتماد المتبادل الاقتصادي والاجتماعي– لا تقاس بامتلاك الأداة العسكرية، وإنما بالقدرة على التفاوض والإقناع اللذين يشكلان بدائل هامة وفعالة للخيار العسكري.[19]

أما الأمر الثاني، فهو أن الإسهام النظري الليبرالي، وإن كان في الأساس يتبنى موقفا متحفظا من مسألة استخدام القوة العسكرية، إلا أنه **موقف غير رافض لاستخدام القوة العسكرية** وغير رافض للحرب على وجه الإطلاق، فهما بالفعل "امتداد للسياسة بوسائل أخرى"، كما يروج الواقعيون. وهناك من المواقف والنزاعات، ومن أشكال العدوان المختلفة ما يستلزم استخدام القوة العسكرية. ولكن يضع الليبراليون مجموعة من الضوابط التي يجب أن تحكم عملية اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، حتى يكون استخدام هذه القوة "من أجل حماية المجتمع الدولي، وليس للإطاحة به"، وهي ضوابط يستقيها الليبراليون عادة من تلك المباديء التي يتصورون أنها تجمع بين وحدات النظام الدولي!!

فهناك –وفقا للإسهام النظري الليبرالي باتجاهاته المختلفة– **مبادئ عامة مشتركة** بين وحدات النظام الدولي. بعض هذا الإسهام النظري يتحدث عن مبادئ عامة مشتركة بحكم الطبيعة "المجتمعية" للنظام الدولي، وبعضه الآخر ما زال يتحدث عن "نظام" دولي، ولكن تجمع وحداته، سواء من الدول أو من غير الدول، مجموعة من المبادئ العامة المشتركة. فبالرغم من التفاوت بين اتجاهات الإسهام النظري الليبرالي، إلا أن كل اتجاهاته تتفق على أن هناك مبادئ عامة مشتركة تسود العلاقات الدولية، وأن هناك منها ما يكفي لضبط استخدام القوة العسكرية والحد من انتشار هذا الاستخدام، والتصدي للأطراف التي تخرج عن هذه المباديء العامة في استخدامها للقوة العسكرية.

وهذه المبادئ العامة هي التي تولد لدى الفاعلين الدوليين الرغبة في تحقيق السلم والأمن الدوليين، بل وتضع على عاتق الفاعلين الدوليين "**المسئولية الأخلاقية**" عن تحقيقهما. ويكون تحقيق السلم والأمن الدوليين أساسا من خلال ضبط اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية. بالطبع ليس فقط من خلال ضبط اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، فهذه المبادئ تولد لدى الفاعلين الدوليين كذلك الرغبة في تحقيق العدالة الاقتصادية، والحفاظ على البيئة العالمية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وغيرها من القضايا ذات الطابع الأخلاقي القيمي التي تمت صياغتها، أو لم تتم صياغتها بعد، في شكل قوانين دولية متفق عليها، والتي تسهم بدرجات مختلفة في تحقيق السلم والأمن الدوليين. فما يتحدث عنه الليبراليون هو مبادئ عامة ترتب على الفاعلين الدوليين التزامات أخلاقية، فهي **مبادئ أخلاقية، بحكم ما توفره من أداة للحكم على سلوك الفاعلين الدوليين بالصواب أوالخطأ**. ويجد البعض الدليل على عمومية هذه المبادئ في أن انتهاكها والخروج عليها –سواء من قبل الدول، أو من قبل فاعلين من غير الدول– يستلزم تبريرا خاصا a special justification.[٢٠] قد تختلف الدول في تقدير المواقف المختلفة وتحديد السلوك الصحيح في ضوء هذه المبادئ، ولكنها مبادئ –وفقا لمعظم الليبراليين– يعترف بوجودها كل –أو معظم– الفاعلين الدوليين، ويقبلون بها كوسيلة للحكم على صواب الفعل أو خطأه. فهذه المبادئ –على حد تعبير K.J.Holsti– تشكل "مجموعة من القيم عبر القومية" التي تسود مجتمع الدول، وتتولد عنها الاعتبارات والقيود الأخلاقية. "فقد تحمل سياسة الدولة مضمونا أخلاقيا أو قد ترفع شعارا قيميا، وأغلب السياسات تحمل هذا المضمون أو ترفع هذا الشعار بالفعل"– ولكن المعيار الحقيقي للحكم على صواب هذه السياسة يكون هو درجة التزامها بهذه المبادئ العامة وعدم اصطدامها بها.[٢١]

إذا فالحديث عن مباديء عامة مشتركة، هي في الوقت ذاته مبادئ أخلاقية مشتركة، تجمع بين وحدات النظام الدولي هو حديث يميز الإسهام النظري الليبرالي على تنوعه. وقبل الاستطراد للحديث عن مجموعة المباديء العامة التي يؤمن بها الليبراليون تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن مبادئ عامة –تتجاوز في عموميتها "حدود ما هو ديني وما هو عادة لدى شعب دون غيره، يجب أن تحكم أي فعل سياسي وتضبطه universalizability of moral principles"، أن مثل هذا الحديث هو تحديدا أول ما يميز الإسهام النظري الليبرالي عن الإسهام النظري الواقعي حول البعد القيمي للظواهر

الدولية، حيث تسود هذا الأخير النسبية في النظرة إلى القيم والمبادئ الأخلاقية التي يجب أن تحكم العلاقات الدولية.[22]

ولكن ما هي تلك المبادئ (الأخلاقية) العامة التي تشترك في الالتزام بها وحدات النظام الدولي؟ هنا يكمن مصدر التمييز بين تيارات الإسهام النظري الليبرالي حول البعد القيمي للظواهر الدولية وبعضها البعض.

والاختلاف بين الليبراليين حول هذه المبادئ العامة هو اختلاف حول سبيل الاهتداء إليها، أي حول مصادرها. فهو اختلاف حول تحديد علاقتها بالواقع، أي هل أنها مجموعة من المبادئ التي يكون الاهتداء إليها عن طريق العقل والمنطق والتفكير (كما في الطرح الليبرالي الكلاسيكي لـ Immanuel Kant عام ١٧٩٥ حين افترض أن العقل البشري لابد وأن يقود أصحابه مع مرور الوقت إلى الاقتناع بأن بقاء الجنس البشري نفسه يستلزم تجنب الحروب وويلاتها وأن ما تجلبه الحروب معها من تدمير وخراب يفوق كل ما يمكنها أن تحققه من مكاسب سياسية على نحو يعطي البشر شعورا بوجود واجب أخلاقي moral duty عليهم يقتضي محاولة نشر السلام، أو كما في طرح Michael Walzer عام ١٩٧٧ في كتابه الشهير Just and Unjust Wars حيث ينطلق من رؤية لما ينبغي أن يكون عليه الحال وينتقل منها إلى دراسة الواقع)، أم أنها مبادئ يكون الاهتداء إليها عن طريق تحليل الواقع الدولي، والتعرف على أهم ما يسود المعاملات الدولية من قواعد (كطرح Stanley Hoffman عام ١٩٨١ في مؤلفه Duties beyond Borders)، ومن ثم فهي مبادئ متغيرة تتغير مع تطور الواقع، وتتفاوت حسب تفاوت قراءات هذا الواقع[٢٣].

وبوجه عام تسود الكتابات الليبرالية **النظرة الوضعية positivist** في التعامل مع هذه المبادئ العامة، من هنا تتفق أغلب الكتابات على أن المبادئ العامة التي تسود العلاقات الدولية هي تلك المبادئ التي تبلورت على مدار التاريخ الإنساني (وبشكل أساسي على مدار سنوات القرن العشرين)، وقوامها **المساواة السيادية بين الدول، وعدم جواز التدخل في الشئون الداخلية للدول، والاعتراف بحقوق الإنسان، وبحق تقرير المصير، وبإمكانية التعاون بين الدول.**

إلا أن الاختلاف حول مصادر هذه المبادئ وتحديد درجة ثباتها وإلزاميتها في مواجهة الواقع الدولي المتغير ليس هو الاختلاف الوحيد بين الليبراليين حولها. فالليبراليون يختلفون فيما بينهم كذلك حول ترتيب أولوية هذه المبادئ، وحول تعريف مضمونها، وحول صحة قصرها على هذه المبادئ وحدها، وغيرها من الأمور.

فبعض الليبراليين يجعل لحقوق الدول أولوية على حقوق الإنسان، وبعضهم يجعل لحقوق الإنسان أولوية على حقوق الدول (أو بقول آخر يرى هؤلاء أن مبدأ السيادة لم يعد هو المبدأ المهيمن على المبادئ العامة التي تسود واقع العلاقات الدولية، وإنما أصبح مبدأ حقوق الإنسان هو المبدأ المهيمن، وذلك في مقابل تراجع أو حتى -في أكثر الأطروحات راديكالية- انسحاب مبدأ السيادة عن واقع العلاقات الدولية). والبعض يضمن حقوق الإنسان حقوقا سياسية واجتماعية، والبعض يقصرها على الحقوق الأساسية اللازمة للبقاء. والبعض يكتفي بهذه المبادئ العامة، والبعض يضيف إليها مبادئ أخرى كالالتزام بالديمقراطية أو بمفاهيم التحديث، الخ... [٢٤]

وهذا كله يخلق تنوعا واضحا في مضامين الإسهام النظري الليبرالي حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية، يخلق بدوره تنوعا في اتجاهات التعامل مع قضايا وموضوعات قيمية عديدة يرتبط الكثير منها باستخدامات القوة العسكرية. وهو التنوع الذي ترصده الدراسة في المطالب التالية من فصلها الأول.

والمعيار الأساسي الذي تطرحه الدراسة للتمييز بين الاتجاهات النظرية الليبرالية حول البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية هو **موقفها من العلاقة بين مبدأ السيادة ومبدأ حقوق الإنسان، أي موقفها من العلاقة بين حقوق الدول وحقوق الأفراد**. فهناك "**اتجاه تقليدي**" يجعل لمبدأ السيادة الأولوية على كافة المبادئ الأخرى. وهو في صورته الغالبة يبرر هذا الترتيب للأولويات من منطلق أن الدول هي التي تحمي حقوق الأفراد في داخلها، وأن نجاحها في تحقيق مهمتها يستلزم أن يتمتع حقها في السيادة بالحماية في مواجهة أية انتهاكات له، فالدول تتمتع بحقوق لأنها تحمي حقوق مواطنيها في الداخل.

في المقابل هناك "**اتجاهات غير تقليدية**" تجعل لحقوق الإنسان أولوية على حقوق الدول، وهي في هذا درجات. فهناك من بين هذه الاتجاهات ما يجعل لكافة أشكال حقوق الإنسان (بما فيها الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية) أولوية على حقوق الدول،

وهناك من بينها ما يجعل فقط لحقوق الإنسان "الأساسية" أولوية على حقوق الدول. وفي هذا السياق يأتي التمييز بين حقوق للإنسان في مواجهة الداخل وحقوق للإنسان في مواجهة الخارج. هذه الاتجاهات الليبرالية غير التقليدية تنطلق من دعوة إلى تصحيح تلك الأوضاع التي سادت بالأساس تحت تأثير واقع الحرب الباردة، تلك الأوضاع التي أخضع فيها ما هو قيمي وأخلاقي لما هو قانوني، ومنحت فيها الدولة أولوية على الفرد، فيما يعتبره أنصار هذه الاتجاهات تعارضا صريحا مع أحد أهم المبادئ الأساسية التي نهض عليها الفكر الليبرالي، مبدأ الفردية. وهو ما ينقلنا للحديث عن **اختلافات الليبراليين حول القانون الدولي.**

ضوابط استدعاء القوة العسكرية في القانون الدولي:

إذا كان من التبسيط الزائد للأمور أن ندعي أن كل الإسهام النظري الليبرالي حول البعد القيمي للعلاقات الدولية يقوم على دعوة إلى ضرورة الالتزام بمباديء القانون الدولي، فمما لا مجال للشك فيه أن **الإسهام النظري الليبرالي –بتياراته المختلفة– تربطه بالقانون الدولي عدة صلات.**

فالقانون الدولي ظل على مدار سنوات طويلة، وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعرف بأنه قانون الأمم الأوروبية–والتي ساد الاعتقاد بأن أهم ما يميزها هو أنها تتمتع "بدرجة من الاستقرار والمؤسسية، وأنها تحترم حقوق الإنسان، وتلتزم بالمباديء الليبرالية".[٢٥]

ومن الثابت أنه في لب الإسهام النظري الليبرالي، سواء ما يخص منه الداخل (النظم الداخلية للدول) أو ما يخص منه العلاقات الدولية، يأتي دائما مبدأ احترام القانونthe rule of law. فالقانون –لدى معظم الليبراليين– يحمل صيغة متفق عليها لمجموعة المباديء "المحايدة" –إن جاز التعبير– أو العامة التي يكون على الجميع أن يلتزموا بها، مهما تفاوتوا فيما بينهم تفاوتا يقبله مبدأ التعددية الليبرالي.[26] فتحقيق النظام order في النظام الدولي الفوضوي – وفقا للإسهام النظري الليبرالي– يكون تحديدا عن طريق القانون الدولي، كبديل عن توازنات القوة في الإسهام النظري الواقعي. فالإسهام النظري الواقعي (الواقعي التقليدي/الكلاسيكي والواقعي الجديد على حد سواء)

يتحفظ كثيرا حول قدرة القانون الدولي على التحكم في سلوك الدول، خاصة في ظل غياب السلطة المركزية القادرة على إلزام الدول بتنفيذ القانون والالتزام به.

فالإسهام النظري الليبرالي يجد أن قوة القانون الدولي الحقيقية تتمثل في وظيفته التنظيمية facilitative function، لا في وظيفته الإكراهية أو الإجبارية coercive. فعلى الرغم من تلاقي النظرة الليبرالية الوضعية the positivist liberal view –والتي أصبحت من داخل الإسهامات النظرية الليبرالية الجديدة هي الأكثر ذيوعا في التعامل مع المؤسسات الدولية والقانون الدولي– مع النظرة الواقعية في التعامل مع النظام الدولي وطبيعته الفوضوية والطبيعة السيادية للدول واجتماع النظرتين على تأثير المصلحة على قرارات الدول وحدود ما تقبله من التزامات، إلا أنهما تختلفان حول الدور الذي يمكن أن يلعبه القانون الدولي في هذا النظام، وحول قدرته على فرض "النظام"، وتخطي أزمة الثقة داخل هذا النظام الدولي. [27]

والقانون الدولي –كما تفهمه القراءات التقليدية له– يجعل **لمبدأ سيادة الدول** الأولوية على كافة المبادئ الأخرى المتضمنة فيه. فالقانون الدولي تربطه بمبدأ السيادة جذور تاريخية قوية، فهو يحمل في جذوره الكلاسيكية بداية "تحرر من تقييم الكيانات السياسية وفقا لمقياس ديني"، والتعامل معهم، بدلا من ذلك، وفقا لمبدأ المساواة السيادية بين الدول.

حتى عندما شهد القانون الدولي تحولا منهجيا في النظرة إليه من اعتباره قانونا طبيعيا إلى اعتباره قانونا للأمم –تحديدا للأمم المتحضرة، والتي هي بالأساس الأمم الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، وهو تحول يؤرخ لبداياته البعض بصدور كتاب قانون الأمم "The Law of Nations" لمؤلفه Vattel عام ١٧٥٨، ظل المشترك بين كلتا الصفتين –"قانون طبيعي" و"قانون للأمم"– هو السعي للعثور على ركيزة للقانون الدولي تعلو فوق الخلافات الدينية التي صاحبت بدايات نشأته، وهو السعي الذي أفرز تأكيدا مجددا على مبدأ سيادة الدول.[٢٨]

وقراءة المواثيق والأعراف الدولية المعاصرة ترشد إلى تمييز بين ممارسات دولية مشروعة للقوة وممارسات أخرى غير مشروعة. فالأصل في الأمور هو أن القانون الدولي يستبعد إمكانية تسوية أي نزاع يثور في العلاقات الدولية بغير الطرق السلمية. وميثاق الأمم المتحدة يعبر بوضوح عن هذه الفكرة، ففي الفقرة الثالثة من المادة الثانية

(٣/٢) منه يشير الميثاق إلى أن "على الدول الأعضاء بالأمم المتحدة اللجوء إلى تسوية ما قد ينشأ بينهم من نزاعات بالطرق السلمية، على النحو الذي يكون من شأنه عدم الإخلال باعتبارات السلم والأمن الدوليين، ومراعاة اعتبارات العدالة".

ويطرح القانون الدولي بدائل عديدة عن حل النزاعات باستخدام القوة العسكرية منها، على سبيل المثال، الوساطة والتحكيم والتفاوض والتسوية تحت رعاية طرف ثالث كالأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية، بالإضافة إلى رفع الدعاوي أمام محكمة العدل الدولية على اعتبارها الجهاز القضائي الأعلى التابع للأمم المتحدة.

وإخفاق الدول في تسوية ما ينشب بينها من نزاعات بالطرق السلمية، لا يعني لجوءها إلى استخدام القوة العسكرية، فيجب عليها عندئذ عرض نزاعها على مجلس الأمن (المادة ١/٣٧ من ميثاق الأمم المتحدة)، ولمجلس الأمن دور كبير في حل النزاعات بالطرق السلمية، وله بموجب المادة ٢/٣٧ أن يتخذ من التوصيات والقرارات ما يجده لازما لتسوية النزاع.

فاللجوء إلى استخدام القوة العسكرية (القوة المسلحة في التعبير القانوني) "أصبح محظورا" في العلاقات الدولية، فلم "يعد مشروعا بقيود إجرائية كما كان في عهد عصبة الأمم، أو مطلق المشروعية كما كان إبان تطبيق أحكام القانون الدولي العام التقليدي"، فلم يعد للدول حق مطلق في السيادة وإنما أصبح هناك قيد على مبدأ سيادة الدول[٢٩]، لكن الهدف من هذا القيد هو خلق نظام دولي تتعايش فيه الدول دون أن تنتهك سيادتها، سواء كانت دولا كبيرة أو صغيرة، فهو قيد على مبدأ السيادة لصالح مبدأ السيادة نفسه.

تستثنى من هذا الحظر على استخدام القوة العسكرية حالة استخدام القوة العسكرية دفاعا عن النفس في مواجهة عدوان مسلح. فاستخدام القوة العسكرية المشروع يكون فقط توطيدا لأواصر المجتمع الدولي وحماية للسلم والأمن الدوليين به، من هنا جاز استخدام القوة العسكرية متى كان في هذا رد لعدوان، سواء دفاعا عن النفس أو دفاعا عن الغير ضمن نطاق آلية الأمن الجماعي. هكذا تنص المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة.[٣٠] وعلى الرغم من أن آلية الأمن الجماعي يفترض فيها الحياد، فهي "تدابير عقابية ضد أية دولة تلجأ إلى الاستخدام غير المشروع للقوة في علاقاتها الدولية"،[٣١] إلا أن هذا ليس هو الواقع. فكثيرا ما تتدخل المصالح وتوازنات القوى والانتماءات السياسية والأيديولوجية

والثقافية، وغيرها الكثير من المتغيرات المتداخلة في واقع العلاقات الدولية، كثيرا ما تتدخل لتحدد تلك الحالات التي يتم فيها استدعاء العمل الجماعي، وتلك الحالات التي يستبعد فيها مثل هذا العمل. تكفي هنا الإشارة إلى حالة العراق ١٩٩١ (حيث اجتمعت عوامل كغياب الاتحاد السوفيتي، والأهمية الاستراتيجية للنفط ولمنطقة الخليج بالنسبة للولايات المتحدة وحلفائها، وقيمة استقرار الشرق الأوسط بالنسبة لدوله وبالنسبة للولايات المتحدة وحلفائها، وفرصة تمكين القوات الأمريكية من التمركز العسكري في منطقة الخليج، الخ..، وغيرها من العوامل التي جعلت من تفعيل آلية الأمن الجماعي خيارا متاحا في هذه الحالة). في المقابل يمكن الإشارة إلى مثالين آخرين غاب عنهما منطق الأمن الجماعي، على المستوى الدولي وعلى المستوى العربي على حد سواء. المثال الأول، هو حالة الأراضي الفلسطينية المحتلة (حيث أدى ضعف القوة العربية بأبعادها المادية وغير المادية، وتشتت المطالب العربية –بين سيناء والجولان والأراضي اللبنانية والأراضي الأردنية والأراضي الفلسطينية، والدعم الأمريكي غير المشروط لإسرائيل، والتورط العربي في عملية سلام مع إسرائيل يغيب الاتفاق حول أجندتها، وغيرها من المتغيرات التي أدت مجتمعة إلى الوصول التدريجي بالوضع الفلسطيني إلى حالة من انعدام حقوق الدولة وانعدام حقوق الشعب –وصولا إلى انهيار داخلي للمجتمع– في ظل غياب كل احتمالات تفعيل آلية الأمن الجماعي لاستعادة الحق المغتصب)، أما المثال الثاني فهو حالة الولايات المتحدة في عدوانها على العراق ٢٠٠٣ (ففعليا كانت الولايات المتحدة تمارس عملا من أعمال الاستخدام غير المشروع للقوة العسكرية في شنها للحرب ضد العراق، ولكن الخلل الكبير في موازين القوى لصالح الطرف الأمريكي، وطبيعة المصالح التي تربط الولايات المتحدة بحلفائها من الدول الغربية وغير الغربية على حد سواء، وطبيعة السياق الدولي الذي تم فيه العدوان، سياق الحرب الأنجلو-أمريكية "العالمية" ضد الإرهاب، وغيرها من الأمور، جعل واقعة العدوان تمر كأن شيئا لم يكن).

هذا وتجدر الإشارة إلى أن البعض حصر الاستثناءات على مبدأ حظر استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية في الدفاع الشرعي الفردي أو الجماعي، ومن ثم لم يجد في الميثاق "ما يجيز أو يوجب التدخل العسكري من أجل **حماية حقوق الإنسان**"، خاصة مع التأكيد على أن حقوق الإنسان تعد أمرا داخليا لا يجوز التدخل فيه.

إلا أن هذه القراءة القانونية للاستخدامات المشروعة للقوة العسكرية والتي لا تجيز التدخل الإنساني العسكري تطورت بعد الحرب الباردة لتقبل باستخدامات القوة العسكرية في الحالات التي يمثل فيها انتهاك حقوق الإنسان أزمة دولية تؤثر على السلم والأمن الدوليين، ولهذه القراءة سند قانوني من داخل نص الميثاق ذاته.

فمجلس الأمن –بعد الحرب الباردة– أعطى لنفسه الحق في ممارسة أعمال التدخل الإنساني العسكري، بموجب المادة ٣٩ من الميثاق. فالمادة ٣٩ تسمح بالتدخل العسكري لمجلس الأمن للقضاء على الأزمات الإنسانية الخطيرة، والتي لها تأثير وطابع دوليان، تأكيدا على أن هناك بعض المشكلات الإنسانية هي بطبيعتها ذات صبغة دولية، ومن ثم تخرج عن صميم الاختصاص الداخلي لهذه الدول.[٣٢]

ونلاحظ تأثير نظرية الحرب العادلة على القواعد القانونية المعاصرة، فهناك قضية عادلة (الدفاع عن النفس/ حفظ السلم والأمن الدوليين)، وهناك سلطة شرعية (الدول –بشكل فردي أو جماعي في حالة الدفاع عن النفس، ومجلس الأمن في حالة حفظ السلم والأمن الدوليين) وهناك شروط إجرائية، فالدول في استخدامها للقوة العسكرية يجب أن تحركها الرغبة في إحلال السلم والأمن الدوليين، فهذه الرغبة وحدها هي التي تضمن لها **صدق النوايا** في استخدام القوة العسكرية.

والرغبة في إحلال السلم والأمن الدوليين هي التي يجب أن تقيد استخدام القوة حتى يأتي في شكل رد **متوازن ومتكافئ** على العدوان.

واستخدام القوة العسكرية في تسوية النزاعات محظور، لكن اللجوء إليه قد يكون **ملجأ أخيرا** عند فشل جهود التسوية السلمية، وبعد عرض الأمر على مجلس الأمن وإقراره الحاجة لاتخاذ تدابير عسكرية (من ضمن ما قد يراه ضروريا من تدابير قسرية لتحقيق السلم والأمن الدوليين). بل إن اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية في حالة الدفاع الشرعي عن النفس يكون بمثابة الملجأ الأخير (حيث يكون بعد الوقوع الفعلي للعدوان المسلح، وذلك سواء في التفسير الضيق أو التفسير الواسع للمادة ٥١ مع اختلافهما حول معنى العدوان المسلح، هل هو العدوان المسلح المباشر وحده أم غير المباشر كذلك). والدول في هذه الحالة يجوز لها أن تلجأ إلى استخدام القوة العسكرية دون الرجوع إلى مجلس الأمن، على أن تخطره لاحقا بمبررات استخدامها للقوة العسكرية.

التيار الليبرالي التقليدي (القانوني):

وإذا كان الإسهام النظري الليبرالي باتجاهاته المختلفة تربطه بالقانون الدولي عدة صلات، كما سبقت الإشارة، فإن ذلك الاتجاه النظري الليبرالي حول البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية –الذي تسميه الورقة **بالإسهام النظري الليبرالي التقليدي**، تربطه الصلة الأكبر بالقانون الدولي. فالإسهام النظري الليبرالي التقليدي يشترك مع القانون الدولي في **إعطاء الأولوية لمبدأ سيادة الدول** على غيره من المبادئ العامة التي ينبغي أن تحكم العلاقة بين وحدات النظام الدولي. فالسيادة هي "القيمة" الأساسية التي تحكم ما ينبغي أن يكون عليه واقع العلاقات الدولية، وواقع الممارسات الدولية، ومن ثم واقع استخدامات القوة العسكرية، لدى هذا الاتجاه النظري. فلا مجال للتدخل في شئون الدول، ولا مجال لتبرير العدوان على دول ذات سيادة، أي **لا مجال للاستخدامات الأولى للقوة العسكرية في العلاقات الدولية.** فالإسهام النظري للتيار الليبرالي التقليدي حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية هو **إسهام نظري حول الاستخدامات غير الأولى للقوة العسكرية.** فمتى انتهكت دولة الحقوق السيادية للدول الأخرى، تسقط عن هذه الدولة حقوقها السيادية، ويصبح من الشرعي استخدام القوة العسكرية –الفردي أو الجماعي– في مواجهتها (**فعندئذ تتوافر القضية العادلة**)، ولكن حتى هذه الدولة تتمتع بحقوق بحكم كونها "عدوا شرعيا"، ومن ثم تسري بحقها **شروط إدارة الحرب العادلة** (فيما يخص المدنيين والأسرى، الخ..)، **وشروط التسوية العادلة للحرب.**[٣٣]

والدول ذات السيادة هي وحدها –دونا عن الأفراد والجماعات في داخلها– صاحبة **السلطة الشرعية** في اتخاذ قرار اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، وهي تتمتع بهذه السلطة بحكم تفويض الأفراد لها للحكم والدفاع عن حقوقهم نيابة عنهم، ومن ثم تنازلهم عن هذا الحق لصالح الدولة. فالدول لا تتمتع بحقوقها كدول، إلا لأنها تقوم بتمثيل حقوق الأفراد داخلها.[٣٤]

وتحديدا تقع مسئولية خوض الحرب العادلة على القيادة السياسية، التي يكون عليها أن تتعرف على الموقف الذي يصبح فيه استخدام القوة العسكرية متوافقا مع المبادئ والاعتبارات الأخلاقية (موقف الدفاع الشرعي عن النفس). [35]

والدول في استخدامها للقوة العسكرية تقيدها **غلبة احتمالات نجاح** هذا الاستخدام على احتمالات فشله، فتقيدها حسابات المكسب والخسارة، حيث يجب أن تكون المكاسب المتوقعة من استخدام القوة العسكرية أكبر من الخسائر التي يتوقع أن يحدثها هذا الاستخدام، وإلا لكان في هذا **إهدار لحقوق الأفراد** داخل الدولة وداخل الدولة المعتدية التي يتم توجيه الاستخدام الدفاعي للقوة العسكرية ضدها.

ولدى هذا التيار الليبرالي هناك إقرار بعالمية حقوق الإنسان، فهي حقوق يتمتع بها الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم الفرعية، ولكن حق الدول في عدم التدخل في شئونها الداخلية يجب أن يظل غير ممسوس، لأنه يكفل حق الأفراد في الحرية من ناحية، ولأنه يضمن التعايش السلمي في العلاقات الدولية من ناحية أخرى.[٣٦] تستثنى من هذه القاعدة فقط حالات الانتهاكات الكبرى لحقوق الإنسان. ويتصور أنصار هذا الاتجاه الليبرالي أن حالات الانتهاكات الكبرى لحقوق الإنسان هي حالات يسود إجماع بين الدول حول تعريفها. وهي انتهاكات تصل حدتها إلى درجة يصبح من الصعب معها الحديث عن مجتمع سياسي، تمنح دولته -بحكم تمثيلها لحقوقه- الحق في عدم التدخل في شئونها. فحماية حقوق الإنسان هي في نهاية الأمر أحد المبادئ العامة المشتركة التي تجمع بين وحدات النظام الدولي، أيضا وفقا للطرح النظري للاتجاه الليبرالي التقليدي.

كل هذا الحديث السابق عن دول تدافع عن حقوق أفرادها أو حقوق أفراد في دول أخرى تتعرض للعدوان والانتهاك من قبل دول معتدية يعنيه بشدة مبدأ الحرية الفردية الذي تقوم على حمايته مؤسسات دولية ومحلية، يحكمها جميعها قواعد ومبادئ أخلاقية عامة universalizable، يجد مأوى له في القوانين والأعراف الدولية التي تقوم على حماية الحقوق السيادية للدول. ومن ثم فهو **يقبل الالتزام بهذه القوانين والأعراف كمحدد لأخلاقية وعدالة قرار اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية**. من هنا يسميه البعض **بالتيار الليبرالي القانوني the legalistic paradigm**. ويعد Michael Walzer من أبرز رموز هذا الاتجاه الليبرالي (القانوني) التقليدي.

<u>انتقادات التيار الليبرالي غير التقليدي للقانون الدولي، وضوابط اللجوء لاستخدام القوة العسكرية:</u>

يذهب بعض الليبراليين إلى توجيه انتقادات للقانون الدولي، والمطالبة بتلافي بعض نقاط الضعف فيه من أجل تفعيل الدور الذي يمكن له أن يلعبه في تحقيق السلم والأمن الدوليين

(بل ومن أجل استجابة أفضل لواقع العلاقات الدولية، أي وبقول آخر تقديم رؤية قانونية وضعية أكثر صدقا وأكثر تعبيرا عن الواقع الدولي)، وهي دعوة ترفع شعار "إصلاح القانون الدولي the reformation of international law".[٣٧]

ويمكن بهذا الصدد التمييز بين ثلاثة مستويات من التحفظات والانتقادات:

فمن ناحية، يرصد البعض في هذا السياق كيف أن القانون الدولي يجمع بين **اتجاهات مختلفة من التفكير القيمي** الأخلاقي، تتناقض أحيانا فيما بينها. فأحد هذه الاتجاهات يعبر عنه مبدأ السيادة، وهو منتج تاريخي لكفاح الدول القومية الطويل من أجل إثبات وجودها ككيانات سياسية مستقلة، بعيدا عن سيطرة الكنيسة أو الإمبراطورية. وهناك اتجاه آخر يعود إلى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث بدايات الانشغال بقضية العدالة الاجتماعية نتيجة لبروز الآثار الاجتماعية السلبية للثورة الصناعية، وهو الاهتمام الذي عبرت عنه العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية، وأسفر عن تحميل عاتق الدول مسئولية تحقيق العدالة الاجتماعية وتهيئة الظروف المناسبة لعمالها في القرى والمدن على حد سواء. وهو ذاته الاهتمام الذي توسع فيما بعد ليشير إلى "نظام اقتصادي دولي"، وإلى مسئولية الدول تجاه هذا النظام بأسره. وهي مضامين حملتها معها وثائق تأسيس منظمات كالبنك الدولي، ومؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، ومنظمات إقليمية -كاتحاد دول جنوب شرق آسيا، والاتفاقية الأوروبية للتجارة الحرة. وهناك اتجاه آخر من التفكير القيمي يتضمنه القانون الدولي، ويتمثل في الاهتمام بحقوق الإنسان وحقوق الأفراد، ويعبر عنه كم كبير من المواثيق والاتفاقيات الدولية التي جعلت لحقوق الإنسان وجودا بحكم الانتماء البشري، لا بحكم الانتماء القومي. على رأس هذه المواثيق يأتي بالطبع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والإعلان الأوروبي لحقوق الإنسان عام ١٩٥٠.

هذه الاتجاهات القيمية المختلفة التي امتزجت في القوانين والأعراف الدولية ولدت عددا من التناقضات. من بين هذه التناقضات ذلك التناقض بين مبدأ عدم التدخل وبين مسئولية الدول عن تأمين حقوق الإنسان والحريات الأساسية دوليا. من بين هذه التناقضات أيضا التناقض بين الامتناع عن استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية، وحصر القضية العادلة لاستخدام القوة العسكرية في إطار الدفاع عن النفس أو في إطار

آلية الأمن الجماعي من ناحية، وبين حق الشعوب في تقرير مصيرها والكفاح من أجل الحرية والاستقلال، والذي قد يستدعي أحيانا استخدام القوة دفاعا عنه.[٣٨]

هذه التناقضات وغيرها هي التي يبني عليها بعض الليبراليين إسهامهم النظري حول القواعد التي تبرر اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، والتي لا تقف عند حد الالتزام بالقانون الدولي في صورته القائمة بالفعل، أي التي لا تقف عند حد القبول بتبرير الاستخدامات غير الأولى للقوة العسكرية وحدها. وهذه التناقضات وغيرها هي التي أسست عليها الدول مواقفها في الكثير من حالات الخروج على قواعد القانون الدولي حيث قدمت قراءات مختلفة لقواعد القانون الدولي في العديد من استخدامات القوة العسكرية الكبرى التي شهدتها الفترة الزمنية محل البحث، أعادت من خلالها ترتيب الأولوية بين المبادئ التي ينهض عليها القانون الدولي بحيث لم يعد مبدأ السيادة هو المبدأ المهيمن على غيره من المبادئ.

من ناحية أخرى، وبالإضافة إلى رصد التناقضات التي يحملها القانون الدولي، يتحدث بعض الليبراليين عن عيوب أخلاقية عميقة في القانون الدولي. فهم يعتبرون أن وضع الدولة في مكانة متقدمة على المجتمع العالميglobal community هو خطأ كبير يضر بشدة بفاعلية القانون الدولي.

وإذا كانت الدول تخرج على القانون الدولي أحيانا بحجة عدم توافقه مع مقتضيات مصالحها الوطنية، وإذا كانت الدول تخرج على القانون الدولي أُحيانا أخرى بحجة عدم أخلاقيته، ومن ثم حاجتها إلى تخطيه إرضاء لضمائرها، فهو لا يصلح في صورته القائمة –لدى أنصار هذا التيار الليبرالي– أن يكون أساسا للالتزام الأخلاقي في العلاقات الدولية. ليس فقط لأن كل ما هو قانوني ليس بالضرورة أخلاقيا [٣٩]، ولكن أيضا لأن القانون الدولي في صورته القائمة يكون أحيانا أداة لقهر الضعيف، حماية لمصالح الأقوى. من هنا يتحدث البعض عن أن القانون الدولي هو متسبب رئيس في إيجاد تلك الحالة التي يسميها البعض بـــ "العنف الهيكلي في النظام الدولي، والناتج عن التنظيم الهيكلي للسياسات الدولية على نحو يجعل الطرف الأقوى يستفيد على حساب الطرف الأضعف". ويرى هؤلاء الليبراليون أن سيادة النظرة الوضعية في التعامل مع القانون الدولي تتسبب في أن يصبح القانون الدولي في كثير من الأحيان مجرد أداة لتكريس الممارسات القائمة على المستوى الدولي. فعندما تشكل ممارسات الدول القانون الدولي،

وليس العكس، فإن هذا ولابد ينتقص من فعالية القانون الدولي كمرجع أخلاقي للحكم على صواب الأفعال والممارسات على المستوى الدولي أو خطأها. ومثل هؤلاء الليبراليين - ممن يقدمون مراجعات جذرية لشكل القانون الدولي ومصادره- يدعون في الواقع عادة إلى تطويره وتحسينه، وليس إلى التخلي عنه وإهماله.[٤٠]

وهذا هو مصدر التباين الأساسي بين الليبراليين وبين الواقعيين في التعامل مع القانون الدولي، اختلاف بين نقده من أجل إثبات هيكليته أو صوريته، أو نقده من أجل إصلاحه وتطويره مع الاعتراف بأهميته من أجل تحقيق علاقات أكثر تعاونية على المستوى الدولي.

ومن ناحية ثالثة، وبالإضافة إلى رصد التناقضات في القانون الدولي، وبالإضافة إلى التشكيك في صلاحيته كمرجع أخلاقي لسلوك الدول، هناك مستوى ثالث من النقد يشكك في صحة القراءة التقليدية للقانون الدولي (أي القراءة التي ترصد في قواعد ونصوص القانون الدولية تجعل لحقوق الدول أولوية على حقوق الأفراد).

فالبعض يرصد كيف أن القانون الدولي -وخاصة من خلال مواثيق دولية عديدة تنظم مسألة حقوق الإنسان- بدأ تدريجيا في التخلص من قيد السيادة المطلقة، وبدأ يتحرر من الالتزام الكامل بأن لمبدأ سيادة الدول أولوية على كافة المبادئ الأخرى في العلاقات الدولية، فرصد هؤلاء تبلور ما يسمى "بالقانون الدولي الإنساني"[٤١]. وتتعدد الأمثلة للتدليل على هذا التحرك القانوني نحو التخلص من قيد السيادة المطلقة، ومن بينها: ارتفاع عدد الدول المصدقة على الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذا ارتفاع عدد الدول المصدقة على الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية من حوالي ٩٠ دولة في بداية التسعينيات إلى قرابة الـ ١٥٠ دولة في نهايتها، وقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٣ بتأسيس المفوضية العليا الخاصة بحقوق الإنسان في الأمم المتحدة من أجل تنسيق برامج حقوق الإنسان ونشر الاحترام العالمي لهذه الحقوق[٤٢]، وإعلان الدول المجتمعة في جنيف عام ١٩٩٩ "أن لكل فرد الحق في الديمقراطية" -وهو ما اعتبر حالة من حالات مراجعة القانون الدولي عن طريق قرار للأمم المتحدة، وغيرها من الأمثلة.

وعلى الرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان منذ عام ١٩٤٨ حمل للمرة الأولي تعريفا لحقوق الإنسان وتصريحا واضحا بالحاجة إلى حمايتها من خلال القانون، وعلى الرغم من أن عهدي عام ١٩٦٦ -العهد الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، والعهد

الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية- أضافا قوة وثقلا للإعلان الأساسي، ومثلا خطوة هامة على طريق اعتماد حقوق الإنسان كمبدأ أساسي من مبادئ العلاقات الدولية، إلا أن التسعينيات شهدت بالفعل تطورا على صعيد الترتيب القانوني للأولويات، فلقد شهدت تحركا نحو مرحلة "الحماية القانونية الفعلية" لحقوق الأفراد في مواجهة حقوق الدول. فهي مرحلة اتسمت بعقد اتفاقات دولية مختلفة، وإقامة محاكم إقليمية، وتأسيس المحكمة الجنائية الدولية[٤٣]، وغيرها من الإجراءات التي جمعها كلها هدف حماية الأفراد في مواجهة الانتهاكات الكبرى لحقوقهم من خلال جرائم الحرب أو الجرائم ضد الإنسانية أو الإبادة الجماعية. ففكرة محاكمة مجرمي الحرب خارج إطار القانون المحلي، أو تجريم أفعال من قبيل التعذيب والرق والحبس العشوائي، بغض النظر عن الموقف منهم في القوانين الداخلية لم يعرفها المجتمع الدولي إلا في التسعينيات. حتى أن البعض وصف تلك الطفرة التي حدثت على مدار التسعينيات على صعيد نشر حقوق الإنسان وحمايتها من خلال القانون الدولي بأنها أشبه بالثورة، بينما وصفها البعض الآخر بأنها تحول من ثقافة الحصانة السيادية إلى ثقافة المساءلة الوطنية والدولية (مساءلة الحكومات من قبل مواطنيهم في الداخل، ومن قبل المجتمع الدولي في الخارج) [٤٤].

ولقد حملت السنوات الأخيرة من القرن العشرين تحديدا مراجعة لمسألة **قانونية التدخل العسكري**، ففي هذه السنوات خطا القانون الدولي -في مستواه العرفي على الأقل- خطا وطيدة نحو القبول بمبدأ التدخل -حتى العسكري منه دفاعا عن أغراض مختلفة من قبيل تقديم المساعدات الإنسانية، ووقف الإبادة الجماعية للشعوب، وحماية الحريات المدنية، وتعزيز الديمقراطية من خلال "تدخلات إصلاحية reform interventions"، ومكافحة الإرهاب العالمي. "فعلى أثر انتهاكات كبرى لحقوق الإنسان مارستها بعض الحكومات في مواجهة شعوبها، ومؤخرا في مواجهة موجة الإرهاب الدولي، أكدت عدد من الدول الكبرى في النظام على حقها في التدخل بالقوة المسلحة، وجاءت الكثير من قواعد القانون الدولي لتستجيب لهذه المستجدات". [٤٥]

وبينما اعتبر بعض أنصار الاتجاه الليبرالي غير التقليدي -كما يتضح مما سبق- أن القانون الدولي -في بعض نصوصه وفي الكثير من قواعده العرفية- أصبح يحمل بالفعل ترتيبا جديدا للأولويات يجعل لحقوق الأفراد الأولوية على حقوق الدول،

اعتبر البعض الآخر أن التحول أو التطور الذي يطرأ على القانون الدولي -تحديدا على قواعده المكتوبة- مازال بطيئا بالمقارنة بما تصبو إليه الإسهامات النظرية الليبرالية، وبالمقارنة بالتحولات في أغراض استخدام القوة العسكرية على المستوى الدولي. إلا أن الجميع توقع أن تولد هذه التحولات والتطورات -على المستوى النظري والواقعي على حد سواء- توقع أن تولد ولابد تحولات كبرى في القانون الدولي، وذلك على اعتبار أن "التغيرات التي طرأت على القانون الدولي كانت دائما ما تأتي تالية على تحولات تطرأ على الإجماع حول قيم استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية".[٤٦]

وانطلقت التيارات الليبرالية غير التقليدية في هذا من أن حقوق الأفراد أولى وأهم من حقوق الدول. حتى عندما يقع عدوان على الدولة، فإن على الدولة الدفاع عن نفسها، لأن هذا العدوان يمثل اعتداء على حقوق الأفراد في داخلها. فالمسألة إذا ليست مسألة تحقيق مصلحة وطنية أو حماية أمن قومي، وإنما هي مسألة حقوق أفراد يجب تأمينها وحمايتها. فتحقيق الصالح العام للمواطنين هو شرط يقيد لجوء الدولة إلى استخدام القوة العسكرية، فالدولة لا تلجأ إلى هذا الاستخدام إلا إذا كان فيه ما يحقق الصالح العام ويحافظ على حقوق المواطنين، لكن الصالح العام لا يكون بالضرورة سببا لاستخدام القوة -فلابد من وجود عدوان حتى يصبح استخدام القوة العسكرية مبررا، وإلا لأصبحت الدولة معتدية على حقوق أفراد في دولة أخرى. بل إن من الدوافع الأساسية التي تحرك حرص الدول على التصرف بأخلاقية وعدالة على المستوى الدولي هو رغبتها في كسب رضا شعوبها، تلك الشعوب التي تتوقع من حكوماتها ما هو أكثر من مجرد السعي لامتلاك المزيد من القوة والكفاح من أجل البقاء، فهي تتوقع منها حدا أدنى من العدالة والحس المجتمعي deeper sense of community and justice.[47]

وترتيب الأولويات بين حقوق الأفراد وحقوق الدول على هذا النحو يجعل أنصار هذا التيار يقبلون أحيانا بتبرير الاستخدامات غير الدفاعية للقوة العسكرية. فبينما يرى التيار الليبرالي التقليدي أن تأمين الحماية لحقوق الأفراد أمر يستلزم حماية حقوق الدول، يرى أنصار التيار الليبرالي غير التقليدي أن الدول لا تتمتع بحقوق كدول state rights، إلا لأن مواطنيها يتمتعون بحقوق الإنسان human rights. فالشعوب لم تخضع إراداتها لسلطات الدول، إلا لأنها ارتأت في هذا الشكل من أشكال التنظيم السياسي ما يؤمن لها حقوقها الإنسانية. ومن ثم فإن الدولة التي تعجز عن حماية "حقوق الإنسان"

داخلها هي دولة لا حقوق سيادية لها. وحقوق الإنسان هي حقوق يتمتع بها كل البشر بلا استثناء، حدها الأدنى هو الحق في العيش في كرامة والحصول على الاحتياجات الإنسانية الأساسية. وهي حقوق تحظى بالفعل باعتراف دولي رسمي في العديد من المواثيق الدولية، وبالطبع في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

هذا التيار الليبرالي غير التقليدي يعبر عنه بوضوح أمثال **John Rawls**، والذي تحدث عن "معيار الحد الأدنى من العدالة"، فالدول لا تتمتع بحقوقها كدول إلا باحترام حقوق شعوبها في الداخل واحترام حقوق غيرها من الدول (أي احترام حقوق الشعوب في الخارج، ولو بشكل غير مباشر)، ومتى عجزت الدول عن القيام بأي من هاتين المهمتين، سقطت عنها حقوقها. [48]

ويرجع الاختلاف بين الاتجاهات الليبرالية غير التقليدية وبعضها البعض حول تبرير الاستخدامات الأولى للقوة العسكرية إلى اختلافهم حول تحديد ذلك الشق من حقوق الأفراد الذي تكون له الأولوية على حقوق الدول، هل هو الشق المتعلق بحقوق الإنسان الأساسية اللازمة من أجل البقاء أم هو حقوق الإنسان بوجه عام، سواء ما كان منها مدني أو سياسي أو اجتماعي، إلخ.. وأيهم له الأولوية، هل الأولوية لحقوق الأفراد في مواجهة الحكومات والنظم الحاكمة، (حقهم في التمتع بحقوق مدنية وسياسية داخل أوطانهم)، أم لحقوق الأفراد في مواجهة النظام الدولي (حقهم في أن تكون لهم دولة ذات سيادة، ومن ثم حقهم في تقرير المصير)؟ [٤٩]

وبينما يرى البعض أن إقامة نظام دولي تسوده شرعية دولية يقتضي ابتداء وبداهة أن يكون للشعوب الحق في تقرير المصير، فحق تقرير المصير هو مبدأ منشئ للمجتمع الدولي ككل، يرى البعض الآخر أن تأمين كافة أشكال حقوق الأفراد هو مسئولية لم يعد المجتمع الدولي ليعفى منها.

وفي هذا السياق الأخير يظهر الاتجاه الليبرالي الأكثر تطرفا والذي يرصد قصورا أخلاقيا واضحا في التعريف السائد لمفهوم السيادة، فالسيادة لا تعني بالضرورة الشرعية، هذه حجة يطرحها David Luban على سبيل المثال، فهو يصر على التمييز بين المجتمع السياسي أو القومي nation ، والذي يتمتع بالحق في عدم التدخل في شئونه بحكم اشتماله على أفراد لهم حقوق، وبين الدولة. فوجود الدولة لا يعني بالضرورة تمتعها بالشرعية لأنها قد لا تعبر عن حقوق المجتمع السياسي أو القومي بداخلها، ومن هنا يكون

التدخل حماية لحقوق هذا المجتمع السياسي أو المجتمع القومي جائزا، بل وضروريا من الناحية الأخلاقية.

ويرى الكثيرون أن هذه المراجعة لشروط استخدام القوة العسكرية، والتي تتيح للدول التصدي لقضايا لا ينبع فيها استخدام القوة العسكرية من "ضرورة" كقضايا التدخل الإنساني العسكري والحرب الاستباقية، قضايا يختلط فيها الحديث عن الاعتبارات المعيارية والأخلاقية بالحديث عما هو ضروري من أجل تحقيق الأمن، ومن ثم لا تتقيد فيها المبادئ الأخلاقية بما هو ضروري وما هو قائم بالفعل وحده (حتى ولو في أطر قانونية دولية)، وإنما تتقيد فيها بما ينبغي أن يكون عليه الحال أو ما هو مستحب. ويرى هؤلاء أن هذه المراجعة أصبحت مطروحة على الساحة النظرية على هذا النحو الواضح نتيجة لما أتاحه تغير البيئة الدولية بعد نهاية الحرب الباردة من إمكانات جديدة في ظل تراجع "منطق الضرورة"، حيث تعود القيم بوجه عام والأخلاق بوجه خاص لتلعب دورا أكبر في العلاقات الدولية، بالإضافة إلى ما رصده هؤلاء من أن التطور الذي لحق بالأداة العسكرية ذاتها والثورة العسكرية revolution in military affairs (RMA) التي يشهدها العالم، والتي أفقدت الكثير من العناصر التقليدية لنظرية الحرب العادلة معناها، وفرضت عليها موضوعات جديدة لم تكن تتصدى لها من قبل، كقضية الإرهاب -على سبيل المثال- خاصة بعد الهجمات على الولايات المتحدة في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١.[٥٠]

كل هذا جعل النظرية القيمية في العلاقات الدولية تعيش حالة من حالات الازدهار، صحيح أن هناك كثيرين -حتى ممن يتناولون البعد القيمي للظاهرة الدولية في دراساتهم- مازالوا لا يعتبرونها ضرورية لدراسة وفهم العلاقات الدولية، وكثيرا ما تقتصر الإشارة إليها على هوامش الدراسات النظرية الإمبريقية للعلاقات الدولية مثلها في ذلك مثل الاقترابات النسوية أو ما بعد الحداثية أو الاقترابات البيئية لدراسة العلاقات الدولية، إلا أن النظرية القيمية تعيش فترة غير مسبوقة من الاهتمام النظري بها، ليس في صورة نظرية واضحة متكاملة ومتماسكة للعلاقات الدولية، محددة الافتراضات والمقولات، وإنما في صورة موضوعات متفرقة تحظى بمعالجة قيمية من اقترابات أو مداخل نظرية أو منظورات مختلفة. فالنظرية القيمية للعلاقات الدولية ليست نظرية واحدة، وإنما عدد من النظريات التي تعبر عن قدر التنوع في اتجاهات الدراسة النظرية لقضايا وموضوعات تثور في العلاقات الدولية.[٥١]

ب) واقع استخدامات القوة العسكرية في العلاقات الدولية: قضايا قيمية:

شهد العقد الأخير من القرن العشرين وشهدت السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين ثلاثة أنماط أساسية من أنماط استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية، خرج نمطان منها -على الأقل- عن التعريف التقليدي للقضية العادلة لاستخدام القوة العسكرية، والذي يقصر الاستخدام المبرر أو العادل أو الشرعي للقوة العسكرية على أغراض الدفاع عن النفس، أي على الاستخدامات غير الأولى لها، من قبل دولة أو دول ذات سيادة في مواجهة دولة أخرى تخلت عن حقوقها السيادية نتيجة لقيامها بالاعتداء على غيرها. النمط الأول، نمط العراق ١٩٩١، حيث جاء استخدام القوة العسكرية ردا على عدوان قامت به دولة ذات سيادة ضد دولة أخرى ذات سيادة، تحظى كل منهما باعتراف من المجتمع الدولي. ولقد جاء استخدام القوة العسكرية في حالة الحرب الأولى ضد العراق بتفويض من الأمم المتحدة في إطار آليات الأمن الجماعي المنصوص عليها في ميثاق المنظمة الدولية، وإن كان "لم يكن تطبيقا صحيحا لهذه الآليات، حيث يفترض أن تكون القوة العسكرية المستخدمة خاضعة تماما لإدارة وإشراف مجلس الأمن من خلال لجنة الأركان التابعة له ... بينما انتقل ملف إدارة الأزمة بالكامل إلى يد الولايات المتحدة".[52] والنمط الثاني، نمط كوسوفو، والصومال، والعراق ٩٦ بدعوى استمرار التفويض المنصوص عليه في القرار ٦٨٧ لمجلس الأمن (والذي حدد شروط وقف إطلاق النار ضد العراق عام ٩١)، فهو نمط يعبر عن استخدام للقوة العسكرية بدعوى حماية أفراد أوجماعات داخل دولة ذات سيادة، ودون دعوة مسبقة من هذه الدولة للقيام بهذه المهمة. بعض هذه العمليات جاء من خارج إطار القانون الدولي، كمرحلة التدخل في كوسوفو من قبل الناتو من دون تفويض مسبق من الأمم المتحدة[٥٣]، وبعض هذه العمليات العسكرية تم تحت غطاء من الشرعية الدولية بشكل أو بآخر، فهي عمليات تم التعاون فيها مع الأمم المتحدة من أجل حل بعض الأزمات الدولية، ولكن كانت مشاركة الولايات المتحدة فيها مرهونة على توليها قيادة القوات الدولية المشاركة في عمليات السلام، تلك العمليات التي يفترض أن تتولى قيادتها والإشراف عليها الأمم المتحدة ذاتها، ولكن خرجت هذه العمليات تحت قيادة أمريكية، وهو ما حدث في الصومال، وفي بعض مراحل أزمة البوسنة، وغيرها.[54].. أما النمط الثالث، نمط أفغانستان ٢٠٠١ والعراق ٢٠٠٣، تدخل عسكري -ضد أفراد أو جماعات -ذات نشاط عبر قومي- وضد نخبة حاكمة داخل

دول ذات سيادة، وهو تدخل عسكري يؤثر تلقائيا على بقية الأفراد والجماعات داخل هذه الدول. فهو استخدام للقوة العسكرية في مواجهة دولة بأسرها، ولكن ما حركه هو الرغبة في استهداف جماعة أو نخبة حاكمة داخل هذه الدولة. وموقف المنظمة الدولية والمجتمع الدولي تفاوت من حالة إلى أخرى، فبينما حظيت استخدامات القوة العسكرية في أفغانستان بتأييد دولي ودعم رسمي من المنظمة الدولية على اعتبارها شكلا من أشكال الدفاع عن النفس، لم تحظ استخدامات القوة العسكرية في العراق بمثل هذا التأييد حيث اعتبرت خروجا على السائد من أعراف وقوانين دولية تنظم عملية اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية.[٥٥]

فهذه الحالات والأنماط المختلفة من استخدامات القوة العسكرية، والتي ثارت خلال الفترة الزمنية محل الدراسة، فجرت جدلا حول البعد القيمي لثلاث قضايا أساسية، هي الأكثر بروزا وإن لم تكن الوحيدة: قضية التدخل الإنساني العسكري، وقضية استخدام القوة العسكرية استباقيا، وقضية الرد العسكري على ظاهرة الإرهاب الدولي.

وإذا كان من الطبيعي أن يكون الإسهام النظري حول البعد الإمبريقي للظواهر الدولية مسخرا لفهم الواقع ومستجداته، والعثور على علاقات وارتباطات بين متغيرات جديدة في هذا الواقع، والخلوص إلى عدد من المقولات والافتراضات التي تصف وتفسر وتتنبأ بمآلات هذا الواقع، فإن الارتباط بين الواقع وبين الإسهام النظري يفترض أن يتراجع عندما يكون الحديث عن إسهام نظري حول البعد القيمي للظواهر الدولية. وإذا كان الارتباط يتمثل فيما يفرضه الواقع من قضايا على هذا الإسهام، فليس من المتوقع أن يكون الارتباط متمثلا فيما يحمله هذا الإسهام النظري القيمي من إجابات. فالإمبريقي يطرح تساؤلات جديدة كلما تبدل الواقع، بل ويجد إجابات جديدة كلما تبدل الواقع، أما القيمي فهو ربما يطرح تساؤلات جديدة كلما تبدل الواقع، ولكن هل يجد إجابات جديدة، أم أن لديه إجابات ثابتة تعبر عن قيم محددة يستجيب بها لمستجدات الواقع؟ هذا التساؤل هو الذي يدور في خلفية البحث في هذه الجزئية، والتي تقدم نموذجا للطرح الليبرالي **بالتركيز على جزئية وحيدة، ألا وهي المتعلقة باختلاف الليبراليين حول القضية العادلة للتدخل الإنساني.**[٥٦]

القضية العادلة: مشروعية التدخل الإنساني العسكري من عدمه:

وتتنوع مداخل الليبراليين في التعامل مع مشروعية التدخل من عدمه، فمنهم من يطرح حججا إمبريقية ترتبط بسياقات التدخل وعواقبه، ومنهم من يطرح حججا أخلاقية، ومنهم من يطرح حججا قانونية، ومنهم من يطرح حججا فلسفية، وهي الحجج التي تتناولها الأجزاء التالية على التوالي:

١) سياقات وعواقب التدخل:

يبني بعض المعارضين لمبدأ التدخل الإنساني العسكري من الليبراليين حجتهم على انتقاد لسياقات وعواقب التدخل، تأسيسا على رصد واقع هذه الظاهرة في العلاقات الدولية، ويثيرون مسائل عدة من بينها:

- أن التدخل كان سببا في تصعيد الكثير من الصراعات الداخلية والأزمات على مستوى واقع العلاقات الدولية. فيرصد هؤلاء كيف أنه في الفترة من عام ١٨١٦ حتى عام ٢٠٠١ تدخلت أطراف ثالثة في ٤٢ حالة من أصل ٢٤٢ حالة من الحروب الأهلية، وأسفر هذا التدخل –بدلا من احتواء هذه الحروب– عن تصعيد ١٧ حالة منها لتصبح حروبا دولية، وليس مجرد حروب داخل حدود الدول.[٥٧] وتعد أمثلة التدخل الإنساني العسكري في الصومال وكوسوفو وتيمور الشرقية من الأمثلة الهامة في هذا السياق. فهذه الحالات يعتبرها هؤلاء حالات أدى فيها التدخل إلى تصعيد الأزمات وزيادة حدتها، وليس أدل على هذا من أن الصومال –على سبيل المثال– لازالت حتى عام ٢٠٠٧ دولة غير مستقرة تتجدد فيها الصراعات الأهلية، ومن أن الناتو اضطر في عام ٢٠٠٤ إلى تدعيم قواته في البلقان بعد صدامات عنيفة بين الصرب والألبان في كوسوفا، الخ..

فعادة ما ينتهي التدخل بإعلان وقف لإطلاق النار يكون بمثابة مجرد هدنة يلتقط فيها المتقاتلون أنفاسهم. فالتدخل –من قبل المنظمات الدولية– يكون عادة مجرد عائق أمام حسم النزاعات بانتصار ساحق لأحد الطرفين، وهو ما يؤدي ولابد إلى تجدد النزاعات.

- أن التدخل من قبل الأمم المتحدة أو منظمات متعددة الأطراف (كالناتو أو الاتحاد الإفريقي) –خاصة عندما يكون تدخلا غير عسكري– يتسبب أحيانا في تعريض حياة المدنيين وحقوقهم لمخاطر أكبر من تلك التي يتعرضون لها إذا لم يقع التدخل. ففي ظل توهم وجود حماية حقيقية وفعالة من هذه المنظمات الدولية، يتصرف المدنيون على نحو مخالف لغرائزهم البشرية، ومن ثم لا يتركون ديارهم إلا بعد فوات الأوان، فيصبحون عرضة لمخاطر أكبر. كما أن عمليات التدخل العسكري عادة ما تحكمها الرغبة في تقليص حجم الخسائر البشرية في القوات المتدخلة، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تراجع كفاءة هذه العمليات على نحو كبير.[٥٨]

- أن التدخل الإنساني العسكري هو استخدام للقوة العسكرية مختلف عن الاستخدامات التقليدية للقوة العسكرية، حيث يصعب الحديث في حالات التدخل الإنساني عن "انتصار"، فالانتصار لا يتحقق إلا بالوصول إلى السلام المستقر stable peace والسلام المستقر يستلزم غالبا تخطي مرحلة استخدام القوة العسكرية إلى مرحلة حفظ السلام وبناء الدولة، وهو ما يعتبره البعض تحولا كبيرا في المهام لا تستطيع أغلب جيوش العالم أن تقوم به.[٥٩]

- أن الأمر لا يقف عند حد التدخلات التي شهدتها التسعينيات، فبدايات القرن الحادي والعشرين حملت معها ضربات أصابت مبدأ التدخل الإنساني العسكري في مقتل. فالحرب ضد أفغانستان والحرب ضد العراق حملتا خلطا واضحا بين الرغبة في تحقيق المصالح الوطنية بكل الوسائل الممكنة وبين رفع لشعارات إنسانية، حيث أدركت الائتلافات المشتركة في الحربين كيف أن التصرف تحت غطاء من الشعارات الإنسانية ربما يتيح لها الحصول على قدر من التأييد الدولي، أو الاحتفاظ بقدر من التأييد الدولي الذي حصلت عليه بالفعل، وهو ما انتقص بشدة من مصداقية خوض الحروب تحت شعارات إنسانية. وليس أدل على هذا مما رصده البعض من أن الحديث عن الفائدة الإنسانية التي ستعود على العراقيين من الإطاحة بنظام صدام لم يتم تكثيفه إلا بعد بدء الغزو الأمريكي للعراق بالفعل، وعدم العثور على أثر لأسلحة الدمار الشامل به. فمع مرور الوقت، تعالى الحديث عن الأهمية الإنسانية للحدث، بحثا عن أسس جديدة

لإضفاء الشرعية عليه.[60] ومن ثم يتحدث البعض عن أن التدخل لا يتعدى أبدا حسابات المصالح، إما المصالح المادية أو المصالح المعنوية: الأمن والعدالة والسلام. وليس أدل على ذلك من **التدخل الانتقائي** في الكوارث الإنسانية من قبل الأمم المتحدة بوجه خاص، وفي عمليات التدخل الإنساني العسكري بوجه عام. وأن حسابات التدخل لو كانت تقوم على أعداد الضحايا وحجم أعمال الإبادة، لكانت السودان وليبريا وتيمور الشرقية أولى بتحريك التدخل العسكري من كوسوفو.[٦١] وهو الأمر الذي يفسر به البعض تراجع خيار التدخل الإنساني في السودان رغم كل ما حملته التقارير الدولية منذ عام ٢٠٠٤ من مؤشرات عن تدهور الأوضاع الإنسانية في إقليم دارفور.[٦٢]

- المشكلة التي تواجه التدخلات الإنسانية العسكرية لا ترتبط فقط بمسألة خلط النوايا، وما تلقيه هذه المسألة من ظلال من الشك علي مصداقية التدخلات الإنسانية، ففكرة اشتراك الجيوش في تقديم مساعدات إنسانية ومشاركتها في عمليات إعادة البناء -والتي كانت من صميم تخصصات الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية- كما حدث في حالتي أفغانستان والعراق أدت إلى نتائج اعتبرها البعض مدمرة. فحين اختلطت في أذهان الشعوب في هذه الدول صورة الجيوش بصورة الأمم المتحدة وصورة منظمات الإغاثة الدولية، أصبح من الطبيعي أن يفقد موظفو المساعدات الإنسانية سمعتهم الحيادية، وأن يصبحوا أهدافا لأعمال المقاومة ولأعمال العنف، وهو ما يصحبه بطبيعة الحال تدهور كبير في جودة الخدمات الإنسانية التي تقدمها هذه المنظمات، وتراجع واضح في عدد المنظمات الإنسانية التي تبدي استعدادا للمشاركة في هذه الدول.

- يضاف إلى هذا ما رصده البعض من تأثير واضح للمؤسسة الإعلامية في مسألة التدخل الإنساني العسكري (ما يعرف بعامل السي إن إن the CNN factor)، وهو ما ينتقص بشدة من حجية التدخل الإنساني. فبينما ظهر في حالة الصومال -على سبيل المثال- كيف أن الإعلام قادر على فرض ضغوط على الحكومات لكي تتحرك إنسانيا، ظهر كيف أنه قادر على إجبارها على التخلي عن مهامها الإنسانية من خلال توجيه الرأي العام ضد هذه المهام، وهو الأمر الذي يضعف من فاعلية التدخلات الإنسانية على نحو كبير، ومن ثم يضعف من حجيتها

الأخلاقية، وهو أيضا قادر على المبالغة في إلقاء الضوء على انتهاكات لحقوق الإنسان وإغفال وتهميش انتهاكات أخرى "وجعلها رهينة للإهمال واللامبالاة"،[٦٣] (كما حدث مبدئيا مع جنوب السودان عام ١٩٩٢).[٦٤]

وتتلخص الرؤى حول سبل علاج القصور في التدخل الإنساني العسكري فيما يلي:

- الحاجة إلى **مأسسة التدخل الإنساني** والتنسيق بين قدرات ورغبات الدول للتدخل إنسانيا، متى كانت هناك حاجة ملحة لهذا التدخل من أجل تحسين جودة التدخلات الإنسانية على المستوى الدولي[٦٥].

- الحاجة إلى **تغيير دور الدولة في التدخل الإنساني**، وذلك من خلال وقف التعامل مع التدخل الإنساني في إطار من سياسة الأزمة –على نحو يخدم مصالح نخب عسكرية واقتصادية معينة داخل الدول– وإحلال هذه السياسة تدريجيا بإجراءات اقتصادية وسياسية طويلة المدى تتصدى للأسباب الكامنة –في هيكل النظام الدولي، وطبيعة الرأسمالية المهيمنة على النظام– في خلق طبقة عالمية سفلي مهمشة عرضة للفقر والمرض وسوء التغذية.

- الحاجة إلى **تحجيم دور الدولة** في حالات التدخل الإنساني، وترك هذه المسئولية للمنظمات غير الحكومية والمنظمات الإنسانية المختلفة التي هي أقدر في عصر العولمة على إنجاز المهمة، فالدول تواجه قيودا على دورها كراع وحارس لحقوق الإنسان. (فبينما تحدث البعض عن أن تدخل فرنسا لوقف المذابح في رواندا جاء ضعيفا ومتأخرا أكثر من اللازم، تحدث البعض عن أن تدخل حلف الناتو في كوسوفو جاء قويا ومبكرا أكثر من اللازم). وأن ما تعجز الدول عن تحقيقه في مجال حقوق الإنسان بالقوة، تكون مثل هذه المنظمات أقدر على إنجازه بالتدخل الإنساني غير الجبري غير العسكري. فالتدخل الإنساني غير الجبري من قبل منظمات وجمعيات غير حكومية أحيانا يكون بالاتفاق مع الدولة التي يتم فيها التدخل (كالمساعدات الإنسانية عن طريق الصليب الأحمر أو الوساطة الدبلوماسية من قبل أطراف ثالثة)، وأحيانا لا يكون كذلك –كما هو الحال بالنسبة للكثير من مهام "أطباء بلا حدود".[٦٦]

- الحاجة إلى **تحسين دور المنظمة الدولية في التدخل الإنساني** وتطوير قدرتها على القيام بهذه المهمة، ومن بين ذلك إمدادها بجيش خاص بها مدرب تدريبا خاصا يمكنه ليس فقط من القتال، وإنما أيضا من العمل السياسي من أجل الاختلاط بشكل أفضل مع السكان المحليين، والمصالحة والتقريب بين الطوائف المتناحرة.[٦٧]

- عدم قدرة الضربات العسكرية وحدها على وقف الإرهاب أو الصراعات المدنية أو الممارسات العدوانية بين الدول أو الصراعات المدنية، فهناك **حاجة إلى بناء المعايير وإرساء الدبلوماسية وحفظ السلام ومراقبة التسلح، وتبادل المعلومات، وبناء مؤسسات وطنية قوية، والاستعانة بالعقوبات الاقتصادية كخطوط دفاع أساسية تتدخل من خلالها الأمم المتحدة لمنع ووقف الصراعات وحفظ السلم والأمن الدوليين**[٦٨].

وكما يتضح مما سبق فإن التردد في القبول بشرعية التدخل الإنساني العسكري – تأسيسا على مراجعة سياقات وعواقب التدخل- لا يعبر عن رؤى ليبرالية كلاسيكية اعتادت التحفظ في التعامل مع التوسع في دور الدولة وخشية أثاره الجانبية، ولا عن رؤى ليبرالية تقليدية ارتأت أن أفضل وسيلة لتحقيق السلم والأمن الدوليين ولضمان الاستقرار في النظام الدولي هي عدم المساس بمبدأ سيادة الدول، ولكنه يعبر إلى حد كبير عن رؤى ليبرالية ما بعد حداثية ترى إمكانات جديدة للتعاون بين وحدات المجتمع الدولي، وقوى فاعلة جديدة في النظام الدولي من غير الدول، ووعي كوني أخلاقي آخذ في التزايد – كأحد الظواهر الإيجابية الأساسية التي تحملها معها العولمة- يسمح بالتصدي لانتهاكات حقوق الإنسان من دون اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، في ظل تشكيك واضح في أهلية وقدرة الدول على الاضطلاع بالمهام الإنسانية.

لكن لا ينبغي أن يفهم من التحفظات الوارد أعلاه أن التشاؤم حول تبرير التدخل الإنساني العسكري ليس هو السمة الأساسية للإسهام النظري الليبرالي خلال الفترة الزمنية محل اهتمام هذه الدراسة. **فالتأرجح بين التشاؤم والتفاؤل، أي بين القبول بشرعية التدخلات الإنسانية العسكرية أو رفضها –تحديدا رفضها باستثناء الحالات القليلة من الانتهاكات الكبرى لحقوق الإنسان (التي يجيز حتى التيار الليبرالي التقليدي التدخل فيها)، هو السمة الأساسية التي تميز الإسهامات النظرية الليبرالية حول هذا الموضوع،**

بل وحتى سياسات الدول ومواقفها الفعلية منه على مدار فترة الدراسة. وهو الأمر الذي يعبر عنه تضارب المقولات بين قول البعض بأن نهايات القرن العشرين حملت معها "نهايات الإجماع الدولي حول متى يكون التدخل"، وظهور الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن عاجزة عن الاتفاق حول "التزام جديد بمبدأ التدخل" ردا على دعوة الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان في عام ١٩٩٩[٦٩]، وبين قول البعض بأن العالم أصبح يعرف عرفا جديدا من التدخل. وهو الأمر الذي يعبر عنه –على سبيل المثال– انقسام أعضاء مجلس الأمن حول مشروعية تدخل حلف شمال الأطلنطي في كوسوفو ١٩٩٩، وحول قبول أو رفض التبرير القانوني لهذا التدخل –والذي قام على عدم الحاجة إلى الحصول على إذن جديد من مجلس الأمن لاتخاذ هذه التدابير العسكرية. وهو الأمر الذي يفسر الانقسام النظري حول تقييم ما حدث في كوسوفو بين من يرفض النتائج التي وصلت إليها العمليات، ويتحدث عن أنها ولدت من المذابح أكثر مما منعت، وبين من يتحدث عن أن المجتمع الدولي خطا بهذا التدخل خطا قوية نحو التدخل الإنساني الصادق.

حتى الحرب الأمريكية ضد الإرهاب والتي رأى فيها الكثيرون سببا إضافيا للتخوف من التوسع في إضفاء الشرعية على الأعمال الإنسانية العسكرية (حيث تستخدم كغطاء لتحقيق أغراض ومصالح خاصة للدول الكبرى)، وجد فيها القليلون تحولا إيجابيا على مستوى اتفاق المجتمع الدولي على شرعية التدخلات الإنسانية[٧٠].

ونلحظ أن أدبيات التدخل الإنساني قد مرت –بوجه عام– بتطورات من مرحلة ما قبل نهاية الحرب الباردة إلى مرحلة ما بعد الحرب الباردة، ثم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر على اعتبارها مراحل من التعامل مع شرعية وأخلاقية التدخل الإنساني تحمل كل منهما سمات خاصة. المرحلة الأولي، اتسمت فيه أغلب الدراسات الليبرالية بالتحفظ والتخوف من التدخل الإنساني العسكري، المرحلة الثانية، بذلت فيها أغلب الدراسات جهودا نظرية وسياسية من أجل كسب التأييد لشرعية وضرورية التدخل الإنساني العسكري وصياغة شروط محددة لتلافي أخطاء وقعت في تدخلات إنسانية مختلفة، والمرحلة الثالثة يعود فيها التحفظ والتخوف من التدخل الإنساني ليحتلا موقعهما من التعامل النظري، بل والسياسي، مع ظاهرة التدخل الإنساني العسكري، حتى أن الإسهام النظري القيمي الليبرالي حول التدخل الإنساني العسكري بدا –في بعض الكتابات– وكأنه **قد عاد من حيث أتى.** [٧١]

حماية حقوق الإنسان ومبررات أخلاقية للتدخل:

ويبني بوجه عام المؤيدون لمبدأ التدخل حجتهم على أحد نمطين أساسيين: **النمط الأول**، الدفع بأن لحقوق الإنسان أولوية على حقوق الدول، وأن الدول لا تتمتع بحقوق سيادية، إلا لأنها حصلت من الأفراد على تفويض بحماية مصالحهم وحقوقهم، فإخلال الدول بالالتزام بشروط هذا التفويض يسقط عنها حقوقها في السيادة كدول، وأن استخدامات القوة العسكرية لا تكون عادلة إلا إذا كانت حماية الفرد وحقوقه هي الغاية الأساسية من وراء هذا الاستخدام. فاستخدام القوة العسكرية –في أي سياق كان، حتى ولو كان في صورة دفاع عن النفس– لكي يكون عادلا لابد وأن تكون أهدافه إنسانية، أي أن تكون أهدافه في تحليلها الأخير هي حماية حقوق الأفراد. ومن ثم فإن الدفاع عن حقوق الإنسان –ولو في دولة أخرى– يعد من أهم الأهداف التي يجب أن تجيز استخدام القوة العسكرية. ويستطرد البعض في هذه الحجة ليؤكد على أن حقوق الأفراد لها أولوية ليس فقط على حقوق الدول، ولكن أيضا على حقوق المجتمعات ومن ثم يرفض التمييز ضد أقلية بعينها أو أفراد بعينهم داخل المجتمع.[٧٢]

ويؤكد هؤلاء أن مفهوم السيادة كما عرفته للمرة الأولى وثائق من قبيل إعلان الثورة الفرنسية ١٧٩٠ وإعلان حقوق الإنسان بأمريكا في أعقاب الثورة الأمريكية (أن السيادة التي يحميها القانون الدولي هي سيادة الشعب، وليس سيادة القيادة السياسية)، مثل هذه الوثائق كانت تجعل من السيادة مفهوما أخلاقيا في ذاته، بمعنى أنها كانت تتعامل مع من هو صاحب السلطة السيادية على اعتباره مسئولا عن خير المجتمع السياسي الذي يعيش فيه بأسره، وهو ما يتحقق "من خلال إقامة نظام تسوده العدالة ويسوده السلام، ومن خلال الالتزام بمسئولية تحقيق العدالة والنظام والسلام بين وداخل المجتمعات السياسية الأخرى". والفشل في الاضطلاع بهذه المسئوليات كان يعني فقدان الحق في السيادة. وأن هذه الفكرة هي الفكرة الأصلية التي سبقت التصور الوستفالي عن مفهوم السيادة.[٧٣]

ويضيف البعض أن حماية سيادة الدول في حد ذاتها لم تكن هي أبدا الهدف من التنظيم القانوني أو الأخلاقي للجوء لاستخدام القوة العسكرية، وإنما الهدف الأساسي من هذا التنظيم هو الحماية من ويلات استخدام القوة العسكرية، وخاصة في ظل الارتفاع الكبير في القدرة التدميرية للقوة العسكرية في الوقت المعاصر (وذلك في تناقض واضح

مع طرح Walzer على سبيل المثال والذي يفترض أن مبدأ عدم الاعتداء إنما صيغ حماية لمبدأ السيادة الدولية). ولو كان نظام وستفاليا ذا طابع تنظيمي مختلف -كما يفترض أصحاب هذه الحجة أنه الحال الآن- لكانت صياغات مبدأ عدم الاعتداء ستكون من أجل ضمان تفادي ويلات الحروب لا من أجل حماية مبدأ السيادة. وحين تكون انتهاكات حقوق الإنسان هي ذاتها مصدر الويلات، يصبح من غير المنطقي الالتزام بمبدأ السيادة على نحو يفقده معناه الأصلي.[٧٤]

أما **النمط الثاني للحجة** والتي تبرر التدخل الإنساني العسكري، فيتمثل في الدفع بأن حقوق الإنسان وتحقيق العدالة بشأنها مسألة لا تتجزأ، وأنه إذا كانت هناك حقوق أساسية للإنسان تتجاوز في أهميتها مبدأ السيادة، فإن العالم أصبح من الاتصال والتلاحم والتشابك على نحو أصبح من غير المقبول معه أن تنفض أي دولة يدها عن مسئولية حماية حقوق الإنسان حتى ولو لم يقع انتهاكها على أرضها، فالعدالة في العلاقات الدولية لا تتحقق بمجرد وجود عدالة "دولية بينية interstate" وإنما تتحقق بوجود عدالة "عالمية universal"[٧٥]

ونلاحظ أن الطرح السابق -بأسانيده- يقوم على توسيع واضح لمفهوم القضية العادلة، فالقضية العادلة التي تشن حرب عادلة من أجلها قد تتمثل في الدفاع عن حقوق الأفراد داخل الدولة ذاتها (في مواجهة عدوان من دولة أخرى) أو نيابة عن أفراد في دول أخرى تتعرض حقوقهم للانتهاك من قبل دول معتدية أو من قبل دولهم ذاتها (فيكون الدفاع عن حقوق الأفراد على حساب إهدار حقوق الدولة).

ويتفق الاتجاه الليبرالي التقليدي مع الاتجاهات الليبرالية غير التقليدية على أن هناك من الجرائم التي ترتكب في حق البشرية ما لا يمكن معها السكوت بحجة التمسك بمبدأ عدم التدخل أو بحجة عدم قانونية التدخل الإنساني العسكري، وأن التصدي لمثل هذه الجرائم هو بمثابة قضية عادلة لاستخدام القوة العسكرية. فأنصار الاتجاه التقليدي يلتزمون بمبدأ عدم التدخل ويعتبرونه من المبادئ الأساسية التي اجتمع عليها المجتمع الدولي، ولكن متى اجتمع المجتمع الدولي على وجود انتهاكات كبرى لحقوق الإنسان، أصبح التدخل شرعيا، حفظا لكيان المجتمع الدولي ذاته. ففي ظل غياب القواعد القانونية المحددة لمتى يكون التدخل الإنساني الفردي أو الجماعي، يصبح من الواجب مراعاة الإجماع الدولي، وإلا لقامت الدول الأكثر قوة في المجتمع الدولي بإملاء قيمها الأخلاقية والثقافية

الخاصة على غيرها من الدول الأضعف في النظام. وهم يعبرون بهذا عن رأي وسط بين التمسك المطلق بمبدأ عدم التدخل بحجة حفظ النظام وبين السماح للدول بالتحرك في مسألة التدخل الإنساني العسكري وفقا لأهوائها وتفسيراتها الخاصة لما هو إنساني وما هو أخلاقي.

ولا يقف مؤيدو مبدأ التدخل عند حد الدعوة إلى تطوير نظرية الحرب العادلة، وإنما يرصدون تناقضا في ميثاق الأمم المتحدة يدفعهم إلى القول بالحاجة إلى تطوير هذا الميثاق هو الآخر. فميثاق الأمم المتحدة يؤكد على "المساواة السيادية بين كل الدول المحبة للسلام" ، كما يؤكد على ضرورة "امتناع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة عن استخدام أو التهديد باستخدام القوة ضد السلامة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لأي دولة"، لكن الميثاق يؤكد في الوقت ذاته على إمكانية "اتخاذ إجراءات جماعية أو فردية من أجل تحقيق الاحترام العالمي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع". فمتى استلزم الدفاع عن حقوق الإنسان وحمايتها دوليا استخدام القوة واللجوء إلى الحرب أصبح هناك تعارض واضح بين ما جاء به الميثاق من قواعد.

إن محاولة نقد ميثاق الأمم المتحدة ذاته يمكن اعتبارها في واقع الأمر بمثابة محاولة للتمسك بمبدأ ليبرالي أساسي، ألا وهو احترام القانون بشكل عام والقانون الدولي بشكل خاص، فمتى تم تعديل الميثاق على نحو يزيل منه التناقض أصبح من الممكن الدعوة مرة أخرى إلى الالتزام به. ولا ينفي هذا وجود بعض الأطروحات الليبرالية التي تتراجع فيها قيمة القانون الدولي (حيث توجه له في صورته الحالية انتقادات حادة)، ولكنها لا تشكل بحال الاتجاه السائد بين اتجاهات الإسهام النظري الليبرالي.[٧٦]

<u>٣) من المبررات السياسية والأخلاقية والقانونية إلى المبررات الفلسفية للتدخل الإنساني: حجج ما قبل القانون الدولي الوضعي:</u>

إن مؤيدي مبدأ التدخل الإنساني العسكري، استنادا إلى الحجج السابقة- وإن كانوا لا يجدون في نظرية الحرب العادلة بصياغتها المعاصرة السائدة ما يسمح للدول بمبادأة الغير بالعدوان، إلا أنهم يجدون في صياغاتها الكلاسيكية -صياغات تعود إلى Augustine و Aquinas- ما يجعل من حماية الأبرياء، ومن معاقبة الفعل الخاطئ، ومن استعادة الحقوق قضايا عادلة تبرر اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية.

وفي هذا السياق يميز أمثال Terry Nardin –وهو يكتب من قلب منظور المجتمع الدولي– بين حقبة تاريخية نظر فيها إلى القانون الدولي على اعتباره قانونا طبيعيا تعرفه كل الشعوب وكل الأمم بالتفكير والمنطق، وحقبة تاريخية نظر فيها إلى القانون الدولي على اعتباره قانونا وضعيا. وكيف أن الفترة الأولي أسفرت عن كتابات تتحدث ليس فقط عن شرعية استخدام القوة العسكرية من أجل الدفاع عن النفس، ولكن أيضا عن شرعية استخدام القوة العسكرية من أجل عقاب الخطأ punish wrongs، ومن أجل حماية الأبرياء protect the innocent، وكيف أن التحول من تصور القانون الطبيعي إلى تصور القانون الوضعي أدى إلى إقصاء الحديث عن التدخل الإنساني من مجال القانون إلى مجال الفلسفة. فـ Terry Nardin يطرح في دراسته مدخلا مختلفا لتبرير التدخل الإنساني، مدخلا أخلاقيا فلسفيا. فهو لا يتحدث عن واقع دولي أصبح يحتم أحيانا التدخل الإنساني ويفرض الحاجة لوضع ضوابط لهذا التدخل، وهو لا يتحدث من داخل سياق السيادة وحقوقها وواجباتها بحيث يصل إلى أن الدولة التي تنتهك حقوق الأفراد في داخلها أو الدولة التي يجمع المجتمع الدولي على ممارستها لانتهاكات كبرى لحقوق الإنسان تفقد حقها السيادي في عدم التدخل في شئونها كما يفعل البعض الآخر، وهو لا يتحدث عن الوضعية القانونية للتدخل الإنساني في المواثيق والأعراف الدولية المعاصرة، وإنما هو يتحدث عن مرحلة ما قبل صياغة القانون الدولي الحديث، أي ما قبل تبلور مفهوم السيادة وما قبل تبلور مفهوم الدفاع عن النفس بمعناه الضيق –والذي يبذل الكثيرون جهدا كبيرا من أجل تضمينه مفهوم التدخل الإنساني.

ويرصد Nardin كيف أن الحجة المساندة للحق في التدخل الإنساني على أسس القانون الطبيعي أخذت في التراجع والتلاشي على مدار القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عندما أخذت فكرة القانون الدولي على اعتباره قانونا وضعيا ينهض على إرادة الدول في التبلور كبديل عن اعتباره قانونا طبيعيا. حتى آخر من تحدث عن القانون الدولي من منطلق كونه قانونا طبيعيا –ومن بينهم Wolff و Vattel– كانوا شديدي التحفظ في القبول بمبدأ التدخل الإنساني. وبينما رفضه Wolff تماما، قبله Vattel بشرط أن يأتي دعما لكفاح مسلح تمارسه الشعوب المقهورة بالفعل ضد حكامها. وهي الحجة التي طورها Mill مع منتصف القرن التاسع عشر عندما طرح فكرة الحرية على اعتبارها مكسبا يجب على الشعوب المقهورة أن تحققه بذاتها، وأن تتحمل المتاعب والمخاطر من أجل تحقيقه. وفي

القرن التاسع عشر استعان منظرو القانون الدولي بالحجة ذاتها. W.E. Hall، على سبيل المثال، اعتبر أن الممارسات الاستبدادية للحكومات في مواجهة شعوبها، بما في ذلك المذابح وممارسة الاضطهاد الديني وويلات الحروب الأهلية هي كلها شأن داخلي للدول، وإذا كان ولابد من التصدي لهذه الممارسات فيجب أن يتم هذا العمل بتفويض من كافة الدول المتحضرة الممثلة للكيان الدولي the whole body of civilized states. بمعنى أن التدخل الإنساني لا يكتسب شرعيته من مبادئ أخلاقية عالمية، وإنما فقط من القوانين المتفق عليها دوليا. [٧٧]

وما يرصده Nardin يرصده آخرون، فالكثيرون يؤكدون على أن حصر القضية العادلة في الدفاع عن النفس هو ظاهرة حديثة، أما الإسهامات الكلاسيكية حول الحرب العادلة من Augustine و Aquinas ومن تلاهما، فلم تكن تقتصر فيها القضية العادلة على الدفاع عن النفس وكانت تتسع لتشمل الدفاع عن الحلفاء، واستعادة الحقوق المسلوبة في حروب سابقة (أو مساعدة الحلفاء في استعادة حقوقهم المسلوبة) ومعاقبة العدوانpunishment of the wrongdoing/ transgression.[٧٨] ليس هذا فقط، وإنما التقليد الكلاسيكي يحمل أيضا مبدأ حماية الأبرياء the protection of the innocent. بل إن الجذور المسيحية لنظرية الحرب العادلة كانت غالبا ما تحمل إشارة إلى أن حماية الأبرياء هي أهم من الدفاع عن النفس، "فقتل الغير دفاعا عن النفس ربما يحمل قدرا من الصلف أو العنف الذي قد يوقع صاحبه في دائرة الخطيئة، بينما مساعدة الغير هي واجب أخلاقي وديني في كل وقت". وفي هذا التصور ما يقيم العلاقة بين القاعدتين الدينيتين، قاعدة "لا تضر أحدا" والتي تدعم الدفاع عن النفس دون اللجوء إلى العنف، وقاعدة "ساعد الجميع، متى كان هذا في استطاعتك" والتي تسمح باستخدام العنف دفاعا عن الغير.[٧٩]

وتكشف دراسة Nardin عن أن تحميل مفهوم التدخل الإنساني بالمصالح والأهداف السياسية كان هو السبب في حركة الفكر والقانون بين توسيع المفهوم وتضييقه، بينما ظل المفهوم محتفظا بدلالاته الأخلاقية في مجال الفلسفة. فعندما حادت الممارسة عن المثال، وأصبحت حماية حقوق الإنسان تستخدم لتبرير كافة أشكال الممارسات العدوانية، جاء مبدأ عدم التدخل ليقيد المفهوم. (ولكن مبدأ عدم التدخل –المرتبط بمبدأ سيادة الدول– يفتقر إلى الجاذبية الأخلاقية "الطبيعية" التي يحملها مفهوم التدخل من أجل نصرة الضعيف والمقهور. من هنا عاد "المثال" ليجتذب المفكرين والقانونيين، خاصة مع مرحلة ما بعد

نهاية الحرب الباردة – تلك الحرب التي كانت تقيد الكثير من الحديث الأخلاقي في العلاقات الدولية. من هنا بدأت مراجعة تدريجية لأخلاقية مبدأ عدم التدخل. ولكن الممارسة الدولية عادت لتلقي مرة أخرى بظلال كثيفة من المصالح والأطماع السياسية على ظاهرة التدخل الإنساني. البعض اعتبر التدخل في كوسوفو عام ١٩٩٩ مثالا صارخا على تطويع مفهوم التدخل الإنساني لخدمة المصالح السياسية، والبعض اعتبر الحرب ضد الإرهاب المثال الأكبر لتطويع مفهوم التدخل الإنساني لخدمة المصالح السياسية، وتصور أن التدخل الإنساني العسكري كقضية عادلة يحتاج ولابد بعد هذه الحرب أن يعود إلى تعريفات ضيقة وشروط صارمة).

وبالربط بين الأجزاء السابقة لم يعد من الصعب الإجابة على السؤال: إلى أين سيذهب مفهوم التدخل الإنساني العسكري في الإسهامات النظرية الليبرالية؟ فالإجابة هي: سيذهب إلى حيث سيذهب واقع الممارسة الدولية في السنوات القليلة القادمة. إذا حملت الممارسة الدولية أنماطا صادقة من التدخل الإنساني، سيعيش مفهوم التدخل الإنساني – بمعناه الأخلاقي– ويتطور في الأطروحات النظرية الليبرالية، بل وستشارك هذه الأطروحات النظرية في تطوير قواعد قانونية جديدة أكثر وضوحا وانضباطا لتنظيم التدخل الإنساني. أما إذا استمرت الممارسة الدولية في تشويه المفهوم بالمصالح السياسية والأهداف الخفية، فستعود الأطروحات الليبرالية –أغلبها على الأقل– لتقيد المفهوم مرة أخرى، ولتقصر اللجوء المبرر إليه على أضيق الحدود. فحتى في الطرح الليبرالي يظل ما ينبغي أن يكون عليه الحال مرتبطا بما هو واقع بالفعل. وفي كلتا الحالتين –سواء تطور أو تراجع– سيظل مفهوم التدخل الإنساني –كمبدأ أخلاقي في العلاقات الدولية– سيظل محكوما بحسابات المكسب والخسارة التي يخضع لها الليبراليون جميع مبادئهم الأخلاقية، دون أن يعني هذا أنه ليس هناك فارق كبير بين أن يكون التدخل من أجل تحقيق المصلحة تحت مسمى أو شعار إنساني، وبين أن يكون التدخل من أجل حماية حقوق الإنسان المنتهكة، ولكنه في الوقت ذاته يحقق المصلحة للدولة المتدخلة.

ونلاحظ:

- أن الإسهام النظري الليبرالي بتنويعاته لا يدع مجالا للحديث عن **التزام مطلق بالتدخل الإنساني العسكري**، فالتدخل الإنساني العسكري لابد وأن يكون "تدخلا انتقائيا selective engagement"، حتى لا يؤدي التدخل المفرط فيه إلى نتائج عكسية على مستوى حفظ السلم والأمن الدوليين أو على مستوى حماية حقوق الإنسان ذاتها.[٨٠] والإسهام النظري الليبرالي بتنويعاته لا يضع **قواعد "مطلقة" تحكم عملية تبرير التدخل الإنساني العسكري**، فإخضاع قرار التدخل للاعتبارات القيمية لا يعني خلو هذا القرار من حسابات المكسب والخسارة، أو حتى مما تفرضه "الضرورة" من قيود، فالاعتبارات الأخلاقية -وفقا للمبادئ والأسس الفلسفية التي ينهض عليها الإسهام النظري الليبرالي، وكما سبقت الإشارة- هي اعتبارات تشمل أبعادا مختلفة، فهي تشمل مجموعة من المبادئ أو الواجبات الأخلاقية العامة، ولكن تطبيق هذه المبادئ تحركه حسابات المصالح والضرورة بالإضافة إلى الواجب الأخلاقي، ومراعاة هذه الحسابات وهذه الظروف تشكل التزاما أخلاقيا في حد ذاتها.

- على الرغم من أن الإسهام النظري الليبرالي يؤمن بوجود مبادئ أخلاقية عامة تسري في حق الجميع، إلا أن ربط الالتزام بهذه المبادئ العامة بحسابات المكاسب والخسائر (أي -في التحليل الأخير- باعتبارات المصلحة والضرورة)، ولد تناقضات في التعامل الليبرالي مع مسائل محددة، يرتبط بعض منها بالبعد القيمي للتدخل الإنساني العسكري في العلاقات الدولية. على رأس هذه التناقضات تأتي قضية فلسطين، والتي اختفت تماما -أو تكاد- من أدبيات التدخل الإنساني العسكري. واقتصرت الإشارة إلى فلسطين على إشارات مقتضبة إلى ازدواجية المعايير وتأثيرها السلبي على حدود ثقة الدول في بعضها البعض وحدود ثقتها في الشرعية الدولية ممثلة في المنظمة الدولية للأمم المتحدة.[٨١] وهذا الاختفاء لا يبرره كون إسرائيل دولة ذات سيادة لا يجوز التدخل في شأنها الداخلي، فحتى التيار الليبرالي التقليدي يقبل بالتدخل الإنساني العسكري، متى ساد "إجماع دولي" على وجود انتهاكات كبرى لحقوق الإنسان (وهو الإجماع الدولي القائم بالفعل، وتعبر عنه قرارت تصدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، وقرارات لمحكمة العدل الدولية، بل وقرارات من مجلس الأمن لا يعارض صدورها إلا الفيتو الأمريكي، تدين كلها الممارسات الإسرائيلية الوحشية والعنصرية في مواجهة الشعب الفلسطيني بأشكال مختلفة وفي سياقات مختلفة، ناهيك عن تقارير منظمات حقوق الإنسان الدولية والمنظمات غير

الحكومية العاملة في مجال حقوق الإنسان عن ممارسة إسرائيل لكافة أشكال الجرائم الإنسانية في حق الفلسطينيين). أما التيارات الليبرالية غير التقليدية فلم تعد تجعل من مسألة سيادة الدول عائقا أمام احترام حقوق الإنسان، ويجمع هذه التيارات الليبرالية غير التقليدية على تنوعها الاعتقاد في أن حق الإنسان في البقاء يعلو فوق حق الدولة في السيادة، ومن ثم يبرر الدفاع عنه التدخل الإنساني العسكري. حتى الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية التي يختلف الليبراليون حول أولويتها بالمقارنة بحق الدول في السيادة كان من المفترض أن تستدعي انتهاكاتها الصارخة في الحالة الفلسطينية –ولو- حديثا عن تبرير للتدخل الإنساني غير العسكري، على سبيل المثال من قبل منظمات الإغاثة الدولية أو المنظمات الإنسانية. ناهيك عن أن الحديث عن "حق للشعب الفلسطيني في البقاء قد يبرر انتهاك سيادة دولة إسرائيل –ولو بفرض عقوبات عليها" هو في واقع الأمر حديث مغلوط، ففلسطين هي دولة منتهكة السيادة، وليست مجرد شعب يبحث عن حقوقه في أن تكون له دولة.

فهل غابت قضية فلسطين لأنها لا تعني أحدا، لأن أصحاب المصلحة الحقيقية (أصحاب المصلحة المادية الأكبر من تحقيق الاستقرار في المنطقة، وأصحاب المصلحة غير المادية الأكبر –أصحاب المسئولية الدينية) لا يتدخلون، فلم يعد هناك من يعنيه التدخل؟ هل غابت فلسطين لأنها لا تحمل معها مصلحة لغرب يقبل بتبرير التدخل الإنساني العسكري، أم لأنها تتعارض مع مصلحة غرب يقبل بتبرير التدخل الإنساني العسكري؟ أم غابت فلسطين لأن واقع توازنات القوى والتحالف الأمريكي الإسرائيلي شبه الدائم يجعل من حديث عن تدخل إنساني عسكري في الشأن الإسرائيلي مجرد هراء نظري، لا قيمة له؟

- الحقيقة أن رصد الإسهام النظري الليبرالي على مدار ما يزيد عن عشر سنوات –هي عدد سنوات الفترة الزمنية محل الدراسة- يقودنا مباشرة إلى الحديث عن ثابت وعن متغير، فهناك اعتقاد في وجود مجموعة من المبادئ الأخلاقية العامة المشتركة التي تسري في حق الجميع –هذا هو الثابت، ولكن ماهية هذه المبادئ الأخلاقية تتغير –هذا هو المتغير. أهم هذه المبادئ وهو مبدأ السيادة –والذي ترتبط به مبادئ عديدة أخرى كمبدأ عدم التدخل ومبدأ الحق في تقرير المصير، الخ..، هذا المبدأ تتم مراجعته. وبينما يجعل الكثيرون لحقوق الإنسان أولوية عليه، يطيح به القليلون تماما لصالح نشر القيم

الديمقراطية. فلماذا يثير هذا المبدأ تحديدا كل هذا الجدل، ألأنه مبدأ يفتقر بطبيعته إلى الثبات –فهو مبدأ وليد الواقع والنظرة الوضعية في التعامل مع الواقع الدولي والقانون الدولي– ومن ثم أصبح عرضة للتحول والتغير نتيجة لتغيرات تطرأ على الواقع الدولي كبروز فاعلين دوليين جدد حتى من الأفراد، ونتيجة للتداخل والتقاطع بين الظواهر السياسية الداخلية والظواهر السياسية الخارجية، إلخ..؟ أم لأن هذا المبدأ –كغيره من المبادئ– يصدق عليه ما يراه البعض –حتى من الليبراليين– من أنه لا وجود فعلي حقيقي للمبادئ والقيم المشتركة في العلاقات الدولية، وإن القائم في العلاقات الدولية هو مجرد لغة مشتركة، "وعندما يستخدم أصحاب القيم المختلفة ذات اللغة، تفقد اللغة وتفقد القيم قيمتها"؟[٨٢] أم لأن الواقع بتحولاته خلق حالة من الصدام بين القيم الليبرالية الديمقراطية وبين مبدأ السيادة الدولية، فأعاد بعض الليبراليين ترتيب القيم والمبادئ الدولية على نحو يعيد التذكير بأن الأولوية لديهم هي للقيم الليبرالية (الديمقراطية)، ولبقائها وللحفاظ على استمراريتها وعلى استمرارية النظم الليبرالية التي تجسدها، وأن القيم والمبادئ الأخرى أيا ما كان محتواها تأتي تالية على كل ذلك؟

أم لغياب الاتفاق حول محتوى المبدأ ذاته؟ فهو يحوي مجموعة من المبادئ المشتقة التي يعد تفسيرها أمرا خلافيا في حد ذاته. فهناك بالفعل مجموعة كبيرة من المبادئ المشتقة عن هذا المفهوم من قبيل الاستقلال، والحياد، وعدم التدخل، والحصانة الدبلوماسية لسفراء الدولة، والحق في التعبئة العامة (المرتبط بمفهوم المواطنة والانتماء للوطن patriotism)، وتنظيم المعاملات الاقتصادية داخل الحدود، بل (وحقوق أخرى قد تبدو أكثر انتماء للواقعية، ولكنها تستخدم من قبل الليبراليين أيضا) كالحق في الحفاظ على توازن القوة من خلال الإجراءات العسكرية والاقتصادية والمعنوية المطلوبة والحق في تفضيل مصالح المواطنين على مصالح غير المواطنين ، والحق في تقرير المصير.[٨٣]

أم لأن المبدأ ذاته يثير خلافا حول جودته كوسيلة لتنظيم النظام الدولي؟ فهل النظام السيادي للدول هو نظام جيد لأنه يحفظ النظام promotes order –كما في تصور Hedley Bull على سبيل المثال، أم هو جيد لأن الدولة ذات السيادة صاحبة الحقوق هي الشكل التنظيمي الأمثل الذي يتيح حماية حقوق الإنسان في داخلها rights-based theories، أم هو جيد لأن هذه الكيانات ذات السيادة ضرورية لكي يتمتع الإنسان ابتداء بحقوق –فحقوق الإنسان لا وجود لها خارج التنظيمات الاجتماعية والسياسية؟، الخ..[٨٤]

ولكن أيا ما كان تبرير هذا الخلاف، يظل الخلاف حول مبدأ السيادة أمرا واقعا، ويظل التنوع هو السمة الأساسية التي يرشد إليها التعامل مع الإسهام النظري الليبرالي خلال فترة الدراسة، حتى أنه من المنصف القول أن **الجدل بين الليبراليين أنفسهم أصبح يفوق الجدل بين الليبراليين وغيرهم، وأن الجدل بين الليبراليين غير التقليديين أنفسهم -حول معنى حقوق الإنسان وطبيعتها ما بين العالمية والخصوصية الثقافية، وأي عناصرها يكون له الأولوية على حقوق الدول- أصبح يفوق الجدل بين الليبراليين التقليديين والليبراليين غير التقليديين.**

<u>ثالثا، الإسهام النظري الواقعي حول البعد القيمي لاستدعاء القوة العسكرية:</u>

يعبر الإسهام النظري الواقعي بدوره -كما هو الحال بالنسبة للإسهام النظري الليبرالي- عن اتجاهات مختلفة في التعامل مع البعد القيمي للظواهر الدولية. فهناك اتجاه واقعي مفرط/ فج/ همجي vulgar يرى في اللاأخلاقية سياسة ينبغي على الدولة أن تنتهجها في علاقاتها الخارجية، وهو اتجاه يعارض من حيث المبدأ فكرة الالتزام بأية قواعد أخلاقية أو قانونية أو قيمية -باستثناء تلك القواعد التي تحمل مكاسبا مطلقة ونسبية للدولة. ومن ثم فهو يقبل بتبرير كافة أشكال استخدامات القوة العسكرية، بغض النظر عن أية اعتبارات قانونية أو أخلاقية يمكن أن تعترض طريق مثل هذا التبرير، طالما أن لهذه الاستخدامات ما يبررها من منطلق المصلحة الوطنية وقدرة الدولة على بسط نفوذها وقوتها. وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه الواقعي المفرط هو اتجاه محمل بالقيم المصلحية، إلا أن الورق البحثية تميزه عن اتجاه واقعي آخر، تسميه الورقة بالاتجاه الواقعي ذي البعد القيمي. وهذا الاتجاه الأخير يقبل من حيث المبدأ الالتزام بقدر من القواعد القيمية والأخلاق في علاقاته الدولية، فهو يتعامل مع مصلحته الوطنية ذاتها على اعتبارها القيمة العليا -وأحيانا حتى القيمة الأخلاقية العليا. ومن داخل هذا التيار يأتي من يقبل الالتزام بالقوانين والأعراف الدولية من أجل تحقيق قدر من الاستقرار في النظام الدولي. ولكنه التزام تنهيه لحظات الضرورة في العلاقات الدولية، على اختلاف تعريف الواقعيين للحظات الضرورة. هذا الاتجاه يلتزم أنصاره بمبدأ عدم الاعتداء وعدم التدخل في استخدامهم للقوة العسكرية، مع قبولهم بوجود حالات استثنائية من الضرورة تقتضي أحيانا الخروج على هذه المبادئ. واختلاف الواقعيين في تعريف حالات الضرورة هو الذي يجعلهم يختلفون فيما بينهم حول القبول بتبرير الاستخدامات الأولى للقوة العسكرية. هل الضرورة هي حالة قائمة مستمرة

في النظام الدولي بحكم فوضويته، ومن ثم يكون أي تعارض مع المصلحة الوطنية هو لحظة ضرورة؟ أم أن الضرورة هي حالة من التهديد القوي للبقاء، وليس فقط للأمن، فلا يكون للخروج على مبادئ العلاقات الدولية تبريرا إلا في هذه الحالة؟

أ) ضوابط اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية: بين واقعية مفرطة وواقعية ذات بعد قيمي

إن ما تشهده نظرية العلاقات الدولية من جمع بين حديث عن الواقعية وحديث عن القيم (القيم الأخلاقية تحديدا) هو ظاهرة حديثة نسبيا. ففي أثناء الحرب الباردة طغت على الإسهامات النظرية الواقعية نظرة متشككة skepticism لإمكانيات ومبررات ونتائج الربط بين القيم وبين العلاقات الدولية. وكانت القراءة السائدة للإسهامات النظرية الواقعية هي أنها لا تعرف القيم، وأنها تدعو إلى استبعاد كل حديث عن القيم والأخلاق عند التعامل مع العلاقات الدولية حفاظا على استقرار النظام الدولي وسلامه، وأن الواقعية –إن عرفت القيم– تتعامل معها في إطار شديد النسبية وتطوعها لما تقتضيه المصلحة الوطنية، التي هي القيمة العليا –أو على وجه أكثر دقة، القيمة الوحيدة– التي يؤمن بها الواقعيون (خاصة إذا ما اعتبرنا أن الهدف من الحفاظ على استقرار النظام الدولي هو في نهاية الأمر مجرد خدمة وتحقيق المصلحة الوطنية). وما دراسة Goodwin –التي سبقت الإشارة إليها – إلا واحدة من تلك الدراسات التي قرأت الإسهام النظري الواقعي على هذا النحو "التقليدي"، **فالقيم والأخلاق لا وجود لهم في الطرح الواقعي، وإن وجدوا فهم مجرد هياكل فارغة المحتوى، يتحدد مضمونها باختلاف الظرف والمكان.**[٨٥]

إلا أن هذه القراءة "التقليدية" للعلاقة بين الإسهام النظري الواقعي وبين القيم والأخلاق لم تعد بحال هي القراءة السائدة، فلقد تراجعت هذه القراءة بشدة منذ الثمانينيات، وبشكل واضح خلال سنوات ما بعد الحرب الباردة. وأصبح بالإمكان رصد كم كبير من الإسهامات النظرية الواقعية، ومن قراءات هذه الإسهامات، التي تؤكد أن القيم هي جزء لصيق بالطرح الواقعي، كما أنها جزء لصيق بكل طرح نظري، وأن الواقعية تعرف قيما، بل وتعرف قيما أخلاقية (قواعد للصواب والخطأ) تنبع عن الواقع السياسي ولا تنفصل عنه. وأن قيم الواقعية هي المصلحة الوطنية، وهي استقرار النظام الدولي، وهي الأمن، وهي توازن القوى، وغيرها. ولم تأت هذه القراءة "غير التقليدية"/"الجديدة" كنتيجة لتغير

أو تحول جذري في مضمون المقولات الواقعية، فلم يبدل الواقعيون مقولاتهم حول القيم ونسبيتها، وحول ضرورة الاحتياط من تأثيرها السلبي على العلاقات الدولية، وحول ضرورة التمييز بين القواعد الأخلاقية الحاكمة لسلوك الفرد العادي والقواعد الأخلاقية الحاكمة لسلوك القائد السياسي، الخ. ولكن ما حدث هو أن تمت "إعادة تسكين المقولات الواقعية في إطار قيمي"، تحت تأثير المراجعة ما بعد السلوكية وما بعد الوضعية لمفهوم القيم وعلاقته بالعلم، أولا، وتحت تأثير من واقع ربط بين العلاقات الدولية –في واحدة من "أكثر ظواهرها واقعية"، ألا وهي ظاهرة استخدام القوة العسكرية– وبين القيم، ثانيا.

وكان من السهل على أية قراءة بديهية ومباشرة للمقولات الواقعية أن تدعي غياب المبادئ والقيم الأخلاقية عنها، فالمقولات الواقعية التي تتحدث عن **دوام وحتمية الصراع** المسلح في البيئة الدولية الفوضوية التي تغيب عنها السلطة المركزية، وتحكمها شريعة الغاب a world of self help، **وتكاد تخلو من أي قيم مشتركة** تجمع بين وحداتها، مثل هذه المقولات توحي بعدم إمكانية الحديث عن أخلاق متى تحدثنا عن علاقات دولية.

والحديث تحديدا عن إسهام نظري قيمي للواقعية الجديدة كان ليبدو لدى البعض متناقضا مع طبيعة الإسهام النظري الواقعي الجديد، فمن المعروف أن الحديث عن المبادئ الأخلاقية تراجع إلى حد كبير في كتابات الواقعيين الجدد "في ظل تراجع دراسات التحليل السياسي التاريخي، ودراسات القيادة السياسية لصالح الهيكلية ونظرية النظم" تأثرا بالمناهج السلوكية في البحث والتحليل، وذلك إلى الحد الذي جعل من غياب الاهتمام بالأبعاد القيمية القيمية مصدرا أساسيا لانتقاد الواقعية الجديدة، وهو الأمر الذي دفع بالبعض إلى القول بأن الواقعية الجديدة في حاجة إلى تطوير ذاتها على نحو يجعلها قادرة على التعامل مع قضايا ملحة تثير مسائل قيمية أخلاقية كالردع وحقوق الإنسان والاعتماد المتبادل والتنمية الاقتصادية.[86]

هكذا كانت القراءة السائدة للمقولات الواقعية –على اعتبارها مقولات لا تعرف القيم، ومن ثم لا بعد قيمي لها– بداية من مقولات ثوسيدايدس وماكيافيللي وهوبز، وصولا إلى المقولات الواقعية في العصر الحديث –مقولات Hans Morgenthau ومن بعده مقولات George Kennan، وKenneth Waltz، و Felix Oppenheim وغيرهم.

وهذه القراءة دعمتها وأكدتها كتابات العديد من الواقعيين من **المتشككين skeptics** ممن تصدوا صراحة لمسألة **علاقة الأخلاق والقيم بالعلاقات الدولية.**

فالواقعيون المتشككون يطرحون حججا متنوعة لتبرير الدعوى بعدم جواز الربط بين القيم والمبادئ الأخلاقية وبين العلاقات الدولية (هذا مع العلم بأن المقولات المتشككة ليست كلها بالضرورة مقولات واقعية).[87]

فمن الحجج الشائعة في هذا السياق، على سبيل المثال، تلك التي تحصر الحديث عن الأخلاق والقيم في مجال التعاملات بين الأفراد، ولا ترى في العلاقات الدولية مجالا للحديث عن مفاهيم أخلاقية، لا في توصيف العلاقات الدولية ولا في توجيهها. فهي تشكك **في إمكانية تقييم سلوك الدول وسلوك الأفراد بذات المعيار الأخلاقي**، وتشكك بالتبعية في إمكانية مقارنة موقف القائد السياسي بموقف المواطن العادي، وفي صحة منطق الحكم على أخلاقية موقف كل منهما بذات المعيار، فتتحدث عن الأمانة والصدق والوفاءِ بالعهود على اعتبارها قيما أخلاقية يجب أن تسود المعاملات الفردية، لا علاقة لها بالمعاملات بين الدول.

والحجة الأساسية التي يدفع بها هنا هي أن الالتزام بقواعد أخلاقية عامة من شأنه أن يحد من قدرة القائد السياسي على اتخاذ القرارات الأصوب والأكثر ملاءمة للظروف والواقع، فهناك قواعد أخلاقية خاصة لمن يتولى المسئولية السياسية، يعبر عنها ما أسماه Max Weber بالـethic of responsibility.[٨٨] وأفضل القيادات السياسية وأكثرها نفعا لأوطانها هي تلك التي لا تتردد في اتخاذ أي قرار -بما في ذلك بالطبع قرار استخدام القوة العسكرية- متى ارتأت في هذا القرار ما يحقق المصلحة الوطنية، وعليها أن تتجنب في ذلك النوايا الأخلاقية التي قد تؤدي إلى نتائج غير مستحبة وغير متوقعة، فهي قيادات تتمتع بما يسميه البعض بال pagan ethos، أي لا تدافع عن قواعد أخلاقية بعينها ولا تحرص على الالتزام بمبادئ أخلاقية محددة، وإنما تتمتع بــ"كفر أخلاقي".[89]

ومن الحجج الواقعية المتشككة في إمكانية الالتزام الأخلاقي في العلاقات الدولية أيضا تلك الحجج التي تذهب إلى **التشكيك أصلا في وجود ما يمكن تسميته بالقواعد الأخلاقية الدولية**، أي التشكيك أصلا في وجود قواعد دولية "متفق عليها" أو حتى "يمكن الاتفاق عليها" يجب الالتزام بها (the problem of universality)، وكذلك التشكيك

في **مصداقية الحديث عن القيم في العلاقات الدولية**، وكذلك التشكيك في **طبيعة الدور الذي يمكن للقيم أن تلعبه في العلاقات الدولية** في عالم تمثل فيه كل دولة "عالما خاصا من المبادئ الأخلاقية" (في إحالة إلى تصور هوبز حول العلاقات بين الدول)، فهم يرفضون الحديث عن أي اعتبارات أخلاقية لأن لمثل هذا الحديث تأثيرا ضارا على العلاقات الدولية من شأنه دفع الواقع الدولي نحو المزيد من العنف والصراع حيث يدعي كل طرف أن قيمه ومبادئه الخاصة لها أولوية في مواجهة قيم ومبادئ الأطراف الأخرى، ومن ثم فهي الأولى والأحق بالقبول والاتباع. [90]

والكثير من هذه المقولات الواقعية المتشككة تلقي بانتقاداتها على **القانون الدولي** على اعتباره أحد مصادر القواعد القيمية والأخلاقية المنظمة للعلاقات الدولية لدي الكثير من المنظرين –خاصة من الليبراليين. فيتحدث بعض الواقعيين عن غموض القواعد القانونية الدولية، وكيف أن هذا الغموض يجعله فعليا مجرد أداة للأغراض الدعائية، ويجعل بمقدور الدول استغلال قواعده من أجل تبرير أي عمل ووصفه بالشرعية. يتحدث الواقعيون كذلك عن قضية العالمية، وكيف أن النظام القانوني الفعال لابد وأن يعبر عن قواعد أو معايير أو مبادئ مشتركة تجمع بين من يجب عليهم الالتزام به، بينما يفتقر النظام الدولي المعاصر لمثل هذه المعايير حيث يسوده التنوع الثقافي والأيديولوجي، وهو ما يتضح جليا في أمثلة كمقولات صدام الحضارات وفي إعلان البعض –بوسائل سلمية وغير سلمية– عن رفضهم الصريح للقيم الغربية وللنظام القانوني الدولي المؤسس على هذه القيم. ويضرب الواقعيون أمثلة للتدليل على صحة هذه الانتقادات للقانون الدولي، منها –على سبيل المثال– الإشارة إلى المادة ٣٨ من النظام المؤسس لمحكمة العدل الدولية، وفيها التعريف الرسمي المتعارف عليه دوليا لـــ"مصادر القانون الدولي". والمادة تشير إلى أن مصادر القانون الدولي هي: العرف، والاتفاقات والمعاهدات الدولية، وقرارات المحاكم الوطنية والدولية، والكتابات القانونية المتخصصة، والمبادئ العامة للقانون والمعترف بها منذ الإمبراطورية الرومانية على أنها جزء من القانون الطبيعي، والمنطق السليم right reason. فهذا التعريف شديد الاتساع، وشديد الغموض، يؤكد ما يفترضه هؤلاء الواقعيون من عدم وجود قواعد محددة متعارف أو متفق عليها دوليا يمكن الالتزام بها لمن أراد ذلك. يضاف إلى هذا بالطبع الانتقادات الواقعية الأساسية للقانون الدولي على

اعتباره غير ذي جدوى حقيقية بحكم غياب السلطة المركزية العليا عن النظام الدولي، ومن ثم قدرة الدول على خرق هذا القانون متى، وكلما اقتضت مصالحها الوطنية ذلك.[٩١]

فهذه القراءة للمقولات الواقعية، والتي نفت عنها البعد القيمي، استندت إذا إلى مقولات أفصح عنها الواقعيون أنفسهم -تعبر عن هجوم صريح على القيم والأخلاق متى ارتبطوا بالعلاقات الدولية وتدفع بحجج مختلفة لتبرير هذا الهجوم، كما استندت إلى تحليل لمضامين المقولات الواقعية حول العلاقات الدولية بوجه عام.

قراءة جديدة للإسهام النظري الواقعي: واقعية مفرطة وواقعية ذات بعد قيمي:

إن القراءة التقليدية للمقولات الواقعية -والتي لا ترى لهذه المقولات بعدا قيميا قيميا- شهدت تراجعا كبيرا وتعرضت لمراجعة جذرية، بشكل أساسي منذ نهايات الثمانينيات.[٩٢] وهذه المراجعة تتم نتيجة لأمرين:

الأمر الأول، هو التوسع في التعامل مع مفهوم القيم في الدراسات الغربية في إطار المرحلتين ما بعد السلوكية وما بعد الحداثية من تطور العلم.

والأمر الثاني، هو بروز موضوعات أساسية في العلاقات الدولية ذات أبعاد قيمية ومعيارية، كان على الواقعيين المشاركة في الجدل حولها.

١) التوسع في التعامل مع مفهوم القيم:

الأمر الأول هو غير ذي صلة بمضمون المقولات الواقعية ذاته، ويتمثل في التوسع في التعامل مع مفهوم القيم في الدراسات الغربية، حيث برزت -في إطار الدراسات ما بعد السلوكية، وبشكل أكثر وضوحا في إطار الدراسات ما بعد الحداثية- فكرة أن القيم موجودة في كل طرح بشري مهما ادعى "الموضوعية" و"العلمية" و"الحيادية" بمعناها السلوكي الضيق، فقامت العديد من هذه الدراسات **بالتمييز بين ما هو قيمي وما هو أخلاقي**، بحيث لا يصبح كل ما هو قيمي بالضرورة أخلاقي، فما هو قيمي يشمل كل الاعتبارات التي قد تؤثر في القرارات والتصرفات، أما ما هو أخلاقي، فهو ما تمليه قواعد السلوك الصحيح rules of proper conduct ، فهناك من القيم ما هو أخلاقي، وما هو نفعي، وما هو مصلحي، وما هو قانوني، وما هو ديني، وما هو جمالي aesthetic ، الخ...[93]

من هنا حدث ما هو أشبه بـــ" **اكتشاف وجود القيم في الطرح الواقعي**". فأصبحت المقولة الجديدة هي أن الواقعيين منذ ثوسيدايدس وماكيافيللي وحتى يومنا هذا لم يتخلوا عن القيم، **فقيمهم تحمل مسميات كـــ"الفطنة" prudence، و"النظام"، و"توازن القوى"، و"المصلحة الوطنية"، و"الضرورة"، و"الأمن" security، و"المصالح الحيوية vital interests، ومسئولية القيادة السياسية، الخ..**[٩٤] ، سواء أفصحوا عن هذه القيم صراحة أو لم يفعلوا ذلك، وصارت هذه القيم بمثابة القيم المسكوت عنها unidentified norms and values في كتاباتهم وفي تحليلاتهم "العلمية" للعلاقات الدولية.[٩٥]

أما بالنسبة للقيم الأخلاقية في الإسهام النظري الواقعي، فقد وجد البعض أفضل تعبير لها فيما كتبه مورجنتاو عام ١٩٥١، فلقد كتب يقول: "أن الخيار ليس بين المبادئ الأخلاقية وبين مصلحة وطنية خالية من الاعتبارات الأخلاقية، وإنما الخيار هو بين مجموعة من المبادئ الأخلاقية المنفصلة عن الواقع السياسي وبين مجموعة أخرى من المبادئ التي تنبع عن هذا الواقع السياسي وتستقى منه".

أي -وبقول آخر- وجدت القراءة الجديدة للواقعية مساحة للقيم بها، حتى ولو كانت قيما يمليها الواقع وما هو متاح بالفعل، لا ما ينبغي أن يكون عليه الحال وفقا لمباديء وقواعد أخلاقية ثابتة، أي حتى ولو كانت هذه القيم تقررها وتمليها اعتبارات المصلحة الوطنية أو موازين القوة النسبية التي قد تتغير وتتبدل بتبدل الظرف والزمان.

وأصبحت هذه القراءة "**الجديدة**" للواقعية (وهي ليست جديدة بمعنى أنها لم يكن لها وجود من قبل، ولكن بمعنى أنها أصبحت هي القراءة الغالبة، بدلا عن القراءة التي سادت قبلها، والتي كانت لا تجد للواقعية علاقة بالقيم) أصبحت هذه القراءة تؤكد على **أن الطرح الواقعي هو طرح محمل بالقيم، وأن التشكيك المطلق في إمكانية الربط بين المباديء الأخلاقية وبين العلاقات الدولية ليس هو السمة السائدة في الواقعية. فقليلون هم أنصار هذه الواقعية المفرطة أو الفجة أو الهمجية vulgar forms of realism الذين يرون في "اللاأخلاقية amorality " مبدأ أو منهجا يجب الالتزام به في إدارة العلاقات الدولية، من أجل تأمين أكبر قدر ممكن من المكاسب المطلقة والنسبية، والحيلولة دون تحقيق الآخرين لمثل هذه المكاسب، فالواقعية المفرطة تتحرك في العلاقات الدولية بلا قيد أو ضابط، ولكن حتى أنصارها يقدمون -في التحليل الأخير-**

طرحا نظريا محملا بقيم المصلحة والقوة والضرورة.[٩٦] أما السمة السائدة التي تجمع الواقعيين، فيما يخص مسألة الأخلاق وعلاقتها بالعلاقات الدولية، فهي النظرة المتشائمة لحدود الدور الذي يمكن للاعتبارات الأخلاقية أن تلعبه في العلاقات الدولية. فأغلب الواقعيين يقبلون بمبدأ الالتزام بالقواعد الأخلاقية المتعارف عليها دوليا وكذلك الالتزام بالقوانين والمواثيق الدولية، ولكن فقط إلى ذلك الحد الذي تتدخل عنده "الضرورة"، فمتى تدخلت الضرورة تجاوزت أهمية النتائج أهمية الالتزام بالاعتبارات الأخلاقية، سواء كانت مقننة في صورة اتفاقيات دولية أو لم تكن كذلك، لكن الواقعيون يختلفون فيما بينهم في تحديد معنى الضرورة ومتى تبدأ. وتؤكد هذه القراءة الجديدة على أن الواقعيين –تماما كما هو الحال بالنسبة لليبراليين– يقبلون بقيام شكل من أشكال التنظيم الدبلوماسي على المستوى الدولي من أجل تسهيل الاتصال بين الدول، ولا يجدون ما يحول دون عقد اتفاقيات تضيف إلى العلاقات الدولية قدرا من الثقة والقدرة على توقع سلوك الفاعلين الدوليين، ولكنها كلها أمور يمكن التخلي عنها على الفور، متى تعارضت مع المصالح الحيوية للدولة.

واحترام سيادة الدول الأخرى هو شق أساسي من الالتزامات التي تقع على عاتق الدول، طالما أنه ليست هناك ضرورة قائمة تحول دون هذا الأمر، وهذا من أجل الحفاظ على النظام أو الاستقرار في النظام الدولي الذي هو أحد القيم العليا لدى معظم الواقعيين.

وتؤكد هذه القراءة أيضا على أن أغلب الواقعيين يتفقون على أن هناك قواعد أخلاقية حاكمة لسلوك الدول –أو بقول آخر قرارات القيادة السياسية– ولكنها ولابد تختلف عن القواعد الأخلاقية التي تحكم سلوك الأفراد.[٩٧]

ومن اللافت للنظر أن المقولات الواقعية –الكلاسيكية والجديدة على حد سواء– التي تعاملت معها هذه القراءة الجديدة هي مقولات تحمل مضمونا متشككا في دلالة وجدوى وحدود الربط بين القيم (غير المصلحية) والعلاقات الدولية. فظلت هذه المقولات تميز بين أخلاق الفرد وأخلاق القائد السياسي، وظلت تتعامل مع القانون الدولي على اعتباره قواعد دولية يمكن تجاوزها متى اقتضت المصالح الوطنية ذلك[٩٨]، وظلت تعتبر أن الحديث عن القيم كثيرا ما يكون ظاهره الأخلاق وباطنه المصالح والأطماع (كما سيتجلى من الطرح الواقعي حول التدخل الإنساني العسكري على سبيل المثال)، الخ. لكن

نادرا ما أصبح هناك من يتحدث عن أن الواقعية لا تعرف القيم أو حتى أنها لا تعرف القواعد الأخلاقية. **فذات المقولات قرئت في سياقات مختلفة بأشكال مختلفة**، وهو أمر ساهم فيه الواقعيون أنفسهم حيث أصبحوا أكثر حرصا على إبراز المكون القيمي في إسهامهم النظري والتأكيد على وجوده، دون أن يعني هذا أنهم أصبحوا أقل تشككا أو أكثر ثقة في دور القيم (غير المصلحية) في العلاقات الدولية.

- يمكن التمييز بين اتجاهين أساسيين من اتجاهات التعامل الواقعي مع البعد القيمي للظواهر الدولية:

الاتجاه الأول، واقعية مفرطة ترى في اللاأخلاقية منهجا يجب على الدولة تبنيه في إدارتها لعلاقاتها الدولية. وهي واقعية محملة بقيم المصلحة والقوة والضرورة وإن كانت ترفض الالتزام الصريح بالقيم والأخلاق. وهو الاتجاه الذي كان بمثابة الاتجاه الأكثر ندرة بين اتجاهات الإسهامات النظرية الواقعية خلال الفترة الزمنية محل الدراسة.[٩٩]

الاتجاه الثاني، واقعية ذات بعد قيمي، تكشف عنه صراحة، سواء كانت قيمها أخلاقية، أم كانت غير ذلك.

٢) بروز قضايا جديدة ذات أبعاد قيمية:

أما **الأمر الثاني** الذي أدى إلى مراجعة القراءة التقليدية للمقولات النظرية الواقعية، فهو أمر ذو صلة بمضمون المقولات الواقعية ذاته، ويتمثل في أن الواقعية كان عليها أن تتفاعل مع الواقع الدولي، وأن تستجيب لمستجداته بأن تضع الاعتبارات القيمية -والاعتبارات الأخلاقية تحديدا- ضمن قائمة اهتماماتها. فقد كان على الواقعية أن تشارك بالفعل في ذلك الجدل الذي أثارته القضايا الجديدة التي برزت على الساحة الدولية، والتي جاء على رأسها قضايا ذات بعد قيمي معياري -بل وكثيرا أخلاقي- واضح، بعض هذه القضايا وثيق الصلة بالقوة العسكرية كقضايا الردع والسلاح النووي وحظر الانتشار والتدخل الإنساني العسكري، وبعضها ليس كذلك كقضايا العدالة التوزيعية والتدخل غير العسكري والبيئة. فالاهتمام بهذه القضايا أفرز إنتاجا نظريا ضخما تراكم منذ نهايات السبعينيات وعلى مدار الثمانينيات، وهو إنتاج نظري ساهم فيه باحثون من غير الواقعيين بالكثير كما ساهم فيه باحثون من الواقعيين بالكثير، فهو انتاج برزت فيه كتابات الليبراليين أمثال:

Michael Walzer، Stanley Hoffman، Charles Beitz، Henry Shue، Terry Nardin،

ولكن أيضا كتابات الواقعيين أمثال:

Hans Morgenthau، Reinhold Niebuhr، George Kennan ، Kenneth Thompson .

أي أن طبيعة القضايا التي برزت على الساحة الدولية فرضت على الواقعيين المشاركة في جدل قيمي حول اعتبارات أخلاقية لم تكن تقع في بؤرة اهتمامهم فيما مضى.[100]

حتى بعد واقعة الاعتداء على الولايات المتحدة الأمريكية في سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها من إعلان للحرب ضد الإرهاب، والتي مثلت حالة كبرى من حالات العودة لاستخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية، ظلت الواقعية تبرز مكونا قيميا واضحا. فلقد كان أهم ما يميز استخدام القوة العسكرية في حالة الحرب ضد الإرهاب هو أنه استخدام يرفع شعارات قيمية وأخلاقية، وكان على الواقعية أن تتبنى موقفا من هذه المسألة، وأن تشارك في الجدل حول اعتبارات قيمية وأخلاقية في العلاقات الدولية "أدركوا أن بقاءهم السياسي (والنظري) يستلزم منهم المشاركة في ذلك الجدل القيمي الأخلاقي الصاخب الذي أصبح يغلف موضوعات استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية.. ولحسن الحظ لم يكن من الصعب عليهم أن يشاركوا فيه، فالواقعية هي إسهام نظري قيمي أخلاقي بطبيعته"![١٠١]. فحادثة الحادي عشر من سبتمبر ذاتها، على الرغم من أنها استدعت استخداما للقوة العسكرية، إحدى الأدوات الواقعية الأساسية لإدارة العلاقات الدولية، إلا أنها مثلت تحديا لمقولات واقعية أساسية. فالتهديد جاء هذه المرة من فاعلين من غير الدول، والتهديد جاء ليتعارض مع مقولة واقعية أساسية تتمثل في أن المصلحة الوطنية -ومن ثم التهديدات لهذه المصلحة- يمكن ربطها بمناطق جغرافية معينة، وأن الدولة تحتكر استخدام القوة العسكرية على المستوى الدولي، الخ...[١٠٢]

وليس أدل على أن الواقعية أصبحت تبرز مكونها القيمي من موقف الواقعيين من الحرب الأنجلو-أمريكية ضد الإرهاب. فردا على الحرب طويلة الأجل ضد الإرهاب – التي أعلنتها الإدارة الأمريكية للرئيس بوش بمباركة من الليبراليين المتدخلين liberal

interventionists/ الليبرالية الإمبريالية (دعاة نشر القيم الليبرالية بالقوة في إطار تحرك غربي ليبرالي جماعي بقيادة الولايات المتحدة)، وحركها فكر المحافظين الجدد (فكر يجمع بين الإيمان بجودة وفاعلية الأداة العسكرية وبين سمو القيم الليبرالية سموا يميزها عما عداها من قيم ويجعل من نشرها -ولو بالقوة العسكرية- وسيلة طويلة الأجل لتحقيق السلم والأمن الدوليين- ردا على هذه الحرب تحركت دعاوى مكثفة من الواقعيين بأن تصوير الواقعية كما لو كانت موقفا فكريا ونظريا منفصلا عن القيم والمبادئ الأخلاقية هو تصوير مضلل. وأن الواقعية كما يعبر عنها أمثال Hans Morgenthau و Reinhold Niebuhr -على الرغم من الاختلافات بينهما- هي واقعية قيمية أخلاقية ethical realism، تحمل قناعة بسمو القيم الليبرالية وإيمانا بأنها الأكثر تحضرا ورقيا، لكنها تتحفظ حول الحاجة إلى نشر هذه القيم بالقوة العسكرية. فهذه "الواقعية الأخلاقية" ethical realism تدعو إلى استراتيجية دولية تقوم على الفطنة، ومن ثم التركيز على النتائج وليس فقط النوايا الطيبة، كما تدعو إلى نظام عالمي مستقر تقبل به كل الدول الكبرى في العالم، يؤمن لها حماية مصالحها الحيوية، وأخيرا تدعو إلى دراسة دقيقة لطبيعة وآراء ومصالح الدول الأخرى والوعي بالتمايزات بينها، وتدعو إلى التجاوب مع هذه المصالح والاستجابة لها، متى كان هذا متاحا. والواقعية الأخلاقية -في السياق الأمريكي- تحمل مزيجا من الانتماء الوطني الأمريكي والوعي بحدود كل من القوة الأمريكية ودعاوى الصلاح الأمريكي the American goodness. فالولايات المتحدة لديها "قيم تجعلها بالفعل أكثر رقيا من غيرها، وبقاؤها كفاعل دولي وكقدوة دولية أساسي من أجل ضمان استمرار التقدم على الأرض"، هكذا كتب Niebuhr عام ١٩٨٢، لكن "المبالغة في النظرة إلى البراءة الأمريكية والصلاح الأمريكي قد تقود الولايات المتحدة إلى مخاطرات عظيمة". فالواقعيون يرفضون حجج المحافظين الجدد، كما يرفضون حجج الليبراليين المتدخلين، لأنها تحمل من ناحية شقا رسائليا يهدد استقرار النظام الدولي، ولأنها تحمل من ناحية أخرى عناصر مشروع تمدد إمبريالي أمريكي imperial overstretch لا تملك الولايات المتحدة، مهما بلغت قوتها مواجهة ما قد يفرزه من تحالفات دولية جديدة ومن تشعب في بؤر المقاومة، وهو ما يعني ولابد في نهاية المطاف انهيار القوة العظمى الأمريكية. هكذا يبرر الرفض الواقعي للحرب الأمريكية في فيتنام، وهكذا يبرر الرفض الواقعي للحرب الأمريكية الاستباقية ضد الإرهاب. فالواقعية تعرف القيم وتؤمن بسمو

القيم الليبرالية، ولكنها أكثر حرصا على المصلحة الوطنية من أن تنخرط في استخدامات للقوة العسكرية لا يحكمها ضابط المصلحة، وأكثر حرصا على استقرار النظام الدولي من أن تطيح به في حملات رسائلية لن تجلب إلا المتاعب لمن يخوضها.[١٠٣]

- إذا كانت الضآلة النسبية لحجم تواجد الإسهام النظري الواقعي في هذه الورقة البحثية لها تبرير، فهو تبرير يرتبط بعدد من الأمور:

فمن ناحية، يعد الاهتمام بتقديم طرح نظري حول الأبعاد القيمية المعيارية للعلاقات الدولية على هذا النحو الواضح –كما سبقت الإشارة– هو ظاهرة جديدة نسبيا في تاريخ الإسهامات النظرية الواقعية.

ومن ناحية أخرى، هناك ما يمكن وصفه بالانسحاب النسبي للإسهام النظري الواقعي من ساحة العلاقات الدولية. أحد مؤشرات هذا الانسحاب هو أن الواقعية في تعاملها مع الواقع الدولي الجديد لم تأت بجديد، ربما باستثناء استدعائها للقيم، الذي هو في شق كبير منه رد فعل لمواجهة مقولات نظرية غير واقعية. فلقد ظلت الواقعية –في مواجهة الواقع الدولي لما بعد الحرب الباردة– تردد ذات المقولات حول القوة العسكرية ومحورية دور الدولة القومية والمصالح والأمن بمعناه العسكري وتوازنات القوة. هذا الغياب لروح التجديد عن الواقعية اعتبره Kenneth Waltz دليلا على القوة النظرية للواقعية، فهي لا تحتاج لأن تغير ذاتها في مواجهة الواقع المتغير.[١٠٤] لكن أمثال Chris Brown اعتبروه أمرا مؤسفا، "فأبرز رموز دراسات الأمن في العلاقات الدولية –بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر– لم يعد لديهم الكثير ليقدموه، .. أما المضمون الجديد فحملته كتابات العسكريين.. والمفكرين السياسيين.. والمؤرخين..، لأنهم جميعا اهتموا بقضايا العنف والحرب في العلاقات الدولية على نحو لم يهتم به أغلبنا من الواقعيين منذ زمن بعيد. فلقد وضعوا هذه القضايا في بؤرة الاهتمام، بينما انشغل الواقعيون بتوسيع دائرة اهتمامهم في العلاقات الدولية."[١٠٥]

أحد مؤشرات هذا الانسحاب أيضا هو التقارب بين الواقعي والليبرالي على نحو دفع John Mearsheimer إلى القول بأنه آخر من تبقى من الواقعيين، بأنه آخر من يتحدث عن القوة كمحدد أساسي للسياسة الخارجية وعن توازنات القوة العسكرية والاقتصادية على اعتبارها أساس توازنات القوة، بينما أصبح الجميع مثاليين.[١٠٦]

وختاما لهذه الجزئية نلاحظ:

- أن المقولات الواقعية القيمية -أيا ما كانت طبيعتها وأيا ما كان محتواها- تشترك في قيمة أساسية، ألا وهي "نسبية الأخلاق" situational morality، وهذه النسبية في التعامل مع الاعتبارات الأخلاقية تحمل أبعادا ودلالات مختلفة على مستويات عدة:

فمن ناحية، يجمع بين معظم الإسهامات النظرية الواقعية تصور أن الحكم على صحة الفعل أو خطأه هو أمر خاضع للظروف وللتقديرات. وهو التصور الذي ينبثق عن تصور أعمق بأن السلوك الأخلاقي في العلاقات الدولية هو سلوك لا ينبع عن الاختيار، وإنما عن تجاوب مع ما يفرضه الواقع الدولي من معطيات (أحيانا حالة من الضرورة). ويختلف الواقعيون فيما بينهم في تحديد معنى الضرورة ابتداء ممن يرى في البيئة الدولية بحكم فوضويتها والعلاقات الصراعية حالة مستمرة من الضرورة (ومن ثم لا يتعامل مع المصلحة الوطنية كقيمة أخلاقية، فالدول جميعها تسعى لتحقيق مصالحها الوطنية انطلاقا مما تمليه مقتضيات الضرورة، لا ما تمليه الاعتبارات الأخلاقية) وصولا إلى من يحصر لحظات الضرورة في لحظات التهديد الصريح للأمن القومي والمصلحة الوطنية. (فالواقع إذا هو الذي يحدد ما هو أخلاقي، وإذا كان على أ القيام بالعمل ب، فإن هذا يعنى لدى الواقعيين أن العمل ب في مقدور واستطاعة أ، وأن العمل ب هو أحد الخيارات المتاحة أمام أ، فإذا لم يكن في مقدور أ القيام بالعمل ب، فإن إرشاده prescribe إلى ضرورة قيامه بهذا العمل يصبح لا معنى له irrelevant. وإذا كان أ لا يستطيع القيام بأي عمل آخر غير ب، فلا معنى أيضا لإرشاده إلى ضرورة القيام به. وإذا كان النظام الدولي هو نظام دولي فوضوي تغيب عنه السلطة المركزية العليا، فإن السعي لتحقيق المصلحة الوطنية يصبح ولابد هدفا ضروريا لكل دولة لا مفر منه، ومن ثم لا جدوى من وصف هذا السعي بالأخلاقية أو عدم الأخلاقية، فمتى حتمت الضرورة القيام بعمل، لا يمكن تقييم هذا العمل وفقا لقواعد الصواب أو الخطأ.[107]

وليس هناك خلاف إلا على تحديد المصلحة الوطنية ذاتها، ما هي في سياق محدد وظروف محددة؟

الإسهام النظري الواقعي حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية.

هذا الإسهام النظري حول استدعاء القوة العسكرية هو إسهام يعبر عما أسماه البعض بـــ"درجات الواقعية degrees of realism"، وهي الدرجات التي تعبر في الأصل عن اختلاف الواقعيين فيما بينهم في تحديد العلاقة بين القيم والمباديء الأخلاقية من ناحية وبين العلاقات الدولية من ناحية أخرى.[١٠٨] وفي هذا الصدد يمكن التمييز بين الاتجاهين التاليين:

الاتجاه الأول يقع عند أقصى التيارات الواقعية راديكالية –والتي يرجع البعض أصولها الكلاسيكية إلى ماكيافيللي- حيث لا مجال للالتزام بأي قواعد أخلاقية أو قيمية في العلاقات الدولية بحكم طبيعة النظام الدولي ذاته. فالاستخدام المبرر للقوة العسكرية لا يقف عند أغراض الدفاع عن النفس، وإنما قد يكون لأغراض استباقية (والتي كان ثوسيدايدس قد وضع الحفاظ على توازن القوى على رأسها)، أو حتى لأغراض توسعية (أغراض إمبريالية، على اعتبار أن الدولة القوية هي بالضرورة دولة توسعية). والحجة التي تذكر في هذا السياق عادة هي في الواقع حجة مركبة. فالدولة القوية عليها أن تؤمن ذاتها في مواجهة أي تهديد محتمل، والدولة الفطنة prudent هي التي تتحرك قبل أن يقع التهديد الحقيقي لقوتها ونفوذها. وللسبب ذاته قد تحتاج الدولة القوية أحيانا أن تبسط قوتها على الدول الضعيفة المجاورة لها، متى شكل هذا الضعف ثغرة يتسلل منها أعداء الدولة القوية لتهديد مصالحها وقوتها، وللدولة عندئذ كل الحق في استخدام القوة، فهي تكون في حالة دفاع عن النفس. فالدولة في حالة دفاع عن النفس في مواجهة جميع الدول الأخرى في النظام الدولي، وهذه الحالة قد تبرر أي استخدام للقوة العسكرية في مواجهة هذه الدول سواء من أجل ردعها أو السيطرة عليها أو الدفاع عن النفس فعليا في مواجهة أطماعها. إلا أن الحديث عن حق الدول في الدفاع عن النفس لا يعني البحث عن مبرر أخلاقي للحرب، ففعليا لا يقبل طرح ماكيافيللي وأتباعه التمييز بين حروب عادلة (دفاعية) وأخرى غير عادلة (غير دفاعية)، فلا مجال للاعتبارات الأخلاقية في العلاقات الدولية على الإطلاق. فهذه الاعتبارات الأخلاقية تؤدي إلى تقاعس الدول عن التصدى للشر الكامن في البيئة الدولية بالنحو الكافي من الحزم، ومن ثم تتسبب في انتشاره واستفحاله. كما أن الصراعات الدولية التي تكون الأيديولوجيات والقيم والمباديء الأخلاقية هي محورها تكون عادة أكثر قسوة وضراوة من تلك الصراعات الدولية التي تقوم من أجل الدفاع عن المصالح الوطنية. حتى الاتفاقيات والتحالفات الدولية –والتي تشارك فيها الدولة

فقط من أجل تدعيم قوتها- لا يقع على عاتق الدولة أي التزام أخلاقي بمراعاتها متى ارتأت مصلحتها في التنصل منها. أما الالتزام الوحيد الذي يقع على عاتق الدولة فهو الالتزام بتحقيق مصلحتها الوطنية (سواء كان الدافع من وراء تحقيق هذه المصلحة هو الحفاظ على وجود الدولة وبقائها في ذاته، أو كان الدافع من وراء تحقيق هذه المصلحة هو النهوض بمسئوليتها تجاه رعاياها ومصالحهم، كما يقول منظرو العقد الاجتماعي من الواقعيين من أمثال Spinoza). أما امتناع الدول القوية عن الاعتداء على غيرها من الدول فيكون فقط انطلاقا من اعتبارات مصلحية، حتى لا تورط نفسها في عداءات لا طائل من ورائها أو من شأنها إفقادها التأييد الشعبي أو السمعة الدولية الطيبة.[١٠٩]

الاتجاه الثاني: إلا أن أنصار هذه الواقعية المفرطة لا يشكلون الأغلبية من الواقعيين كما سبقت الإشارة. فأغلب الواقعيين -الكلاسيكيين وغير الكلاسيكيين- يقدمون إسهاما نظريا حول استخدام القوة العسكرية يقبل بوجود قدر من الالتزام الأخلاقي المبدئي في العلاقات الدولية، ولكنه التزام تنهيه لحظات الضرورة.

فالواقعيون -بحكم كونهم نتائجيين- ليسوا معارضين لمبدأ عقد اتفاقيات لتقنين عملية اللجوء إلى استخدام القوة، ولكن الأمر يتوقف بالضرورة على حساب النتائج.[١١٠]

والكثير من الواقعيين لا يتبنون موقفا محايدا من الحرب، ولا يتعاملون معها على اعتبارها ظاهرة عادية -على الرغم من أنها بالتأكيد "امتداد للسياسة بوسائل أخرى"، ولكن يتعاملون معها على اعتبارها ظاهرة بغيضة، لا مانع من ضبط اللجوء إليها. ولكن الحرب ظاهرة بغيضة، لأنها تخلق حالة من عدم اليقين والشك بالنسبة للدول، أو هي بغيضة لأنها تولد حالات من اضطراب النظام disorder، أو بغيضة لأنها باهظة التكاليف. فهي بغيضة، ولكن لاعتبارات عملية تخلو غالبا -إن لم يكن دائما- من الإشارة إلى الاعتبارات الأخلاقية أو الإنسانية. من هذا المنطلق يفرد الواقعيون مساحات كبيرة من إسهامهم النظري للحديث عن إقامة التحالفات، وعن الحفاظ على توازن القوى، وعن الحد من التسلح، وغيرها من الآليات المختلفة للحيلولة دون تطور النزاعات إلى حد استخدام القوة العسكرية[١١١].

وتجمع الواقعيين قناعة بأنه متى وقع عدوان على الدولة، فإن قرار استخدام القوة العسكرية أو الامتناع عن استخدامها هو قرار لا يجب أن تتحكم فيه أية اعتبارات فيما

عدا اعتبارات المصلحة الوطنية، التي تمليها موازين القوة النسبية ومقتضيات الأمن القومي (لا الاتفاقات الدولية، ولا أي أعراف دولية).

فالقضية عندئذ لا تحكمها عدالة استخدام القوة العسكرية من عدمها، وإنما تحكمها ضرورية أو حتمية necessity هذا الاستخدام من أجل تحقيق المصلحة الوطنية والأمن القومي national security وضمان البقاء للدولة national survival (وهو بقاء ليس بالضرورة بقاء بالمعنى المادي فحسب -سلامة الأراضي، والأمن العسكري والرخاء الاقتصادي economic wellbeing- ولكنه لدى البعض يشير إلى البقاء بالمعنى المعنوي كذلك، أي بمعنى بقاء الأفكار والمعتقدات كما سبقت الإشارة).[112]

ويمكن القول بأن معظم الإسهام النظري الواقعي الذي يقبل بالالتزام بالمبادئ الأخلاقية في العلاقات الدولية في شقه المتعلق باستخدام القوة العسكرية ينبثق عن نظرية الحرب العادلة في صورتها التقليدية، إذ يلتزم بأول وأهم مبادئها، **القضية العادلة**، والتي يجسدها مبدأ عدم الاعتداء - بمعنى عدم جواز استخدام القوة العسكرية إلا ردا على عدوان، وذلك حفاظا على استقرار النظام الدولي. وذلك على خلاف الواقعية المفرطة التي لا تضع أي قيود على حق الدولة في استخدام قوتها -وتحديدا قوتها العسكرية- سوى مصلحتها. لكن قبول الواقعيين الالتزام بقواعد وشروط لضبط اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية يخضع بطبيعة الحال إلى عدم وجود حالة من الضرورة تبرر التنصل من أية التزامات قانونية أو أخلاقية.

من هذا المنطلق يأتي أحيانا التمييز بين نظرية الحرب العادلة الرخوة soft just war theory ونظرية الحرب العادلة الصلبةhard just war theory، فيعبر المفهوم الأول عن المحتوى السائد للإسهامات النظرية الليبرالية حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية، ويعبر الثاني عن المحتوى السائد للإسهامات الواقعية حول الموضوع ذاته. فالأوائل يؤكدون على مبدأ عدم الاعتداء، والآخرون يتحدثون عن ضرورية هذا المبدأ، ومن ثم عدالته.

والسلطة الشرعية صاحبة الحق في اتخاذ قرار استخدام القوة هي الحكومات أو السلطات الوطنية، وليس أي سلطة أخرى -كالأمم المتحدة على سبيل المثال. فحماية المواطنين أو الأفراد في الداخل هي مسئولية تقع على عاتق الحكومات الوطنية، ومن ثم لا يجوز لها أن تتخلى عنها، بأن تجعلها رهنا على موافقة أو تأييد أية جهة خارجية، مهما

بلغت قوتها ودرجة التأييد الدولي التي تحظى بها. والحديث عن الدولة على اعتبارها الوحيدة صاحبة السلطة الشرعية في استخدام القوة العسكرية ينبثق فعليا عن تصور واقعي أعمق حول طبيعة النظام الدولي a state-centric system ، وحول دور الدولة كفاعل رئيس وأهم في العلاقات الدولية. وليس أدل على هذا من أن الطرح الواقعي المعني بالقيم والمبادئ الأخلاقية في العلاقات الدولية يكاد يقصر حديثه على الدولة، فهي الطرف الأساسي –وأحيانا الطرف الوحيد– المخاطب بمثل هذه المسائل. فمن الطبيعي –وفقا لهذا الطرح الواقعي– أن تدور كل المسائل الأخلاقية في فلك الدولة: هل من الصواب أم الخطأ أن تسعى الدول إلى تحقيق مصالحها الوطنية بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى؟، إلى أي مدى يمكن الحكم على سياسات الدول الساعية إلى تحقيق المصلحة الوطنية بالصواب أو الخطأ؟، ما هي طبيعة الضرورة التي تفرض على الدولة التنصل من التزاماتها الأخلاقية والقانونية في النظام الدولي؟، الخ.. ولا ينفي أي من هذا اعتراف الواقعيين بوجود تأثير لممارسات الوحدات الأخرى أو الفاعلين الآخرين من غير الدول على قضايا ذات طابع قيمي أو أخلاقي على المستوى الدولي، ولكن الإسهام النظري الواقعي يظل يؤكد أن الدول هي الفاعل الرئيس حتى على مستوى اتخاذ القرارات ذات البعد القيمي والأخلاقي في العلاقات الدولية. [١١٣] من هنا نجد أيضا أن الحديث عن دول تسعى لتحقيق مصالحها الوطنية إنما يستبعد كل من هو ليس بدولة –فهي مصلحة وطنية، أي مصلحة دولة قائمة بالفعل في صورة وطن، وليست حتى مصلحة قومية تحتمل الحديث عن أقوام تسعى لأن يصبح لها دول.

والملاحظة الأساسية التي تبرز في هذا السياق هي أن الحرب العادلة وفقا للطرح النظري الواقعي هي ليست بالضرورة **الملجأ الأخير** –فالحرب هي مجرد امتداد للسياسة بالوسائل الأخري. إلا أن استخدام القوة العسكرية لدى الواقعيين لابد وأن **يتقيد بغلبة احتمالات النجاح على احتمالات الفشل**، فالإسهام النظري الواقعي هو إسهام نتائجي بالأساس.

ويغيب عن الإسهام النظري الواقعي شرط **النوايا الصادقة**، بمعنى أن يكون استخدام القوة العسكرية بدافع من القضية العادلة وحدها –أي الرغبة في الدفاع عن النفس وحدها، فالقوة العسكرية تستخدم تحقيقا للمصالح الوطنية بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى.

ومتى استخدمت القوة العسكرية، فإن كل الوسائل تصبح مشروعة من أجل تحقيق النصر. ولهذا فإن الإسهام النظري الواقعي لا يتقيد بالضرورة بشرط **النسبية الكلية** عند اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، فهو تحديدا لا يتقيد بحجم العدوان، وإنما يتقيد فقط بالأهداف الحقيقية والمصالح الوطنية المراد تأمينها من وراء اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية*.

إلا أن التزام الواقعيين بتطبيق نظرية الحرب العادلة -كما يفهمها الواقعيون- سواء من حيث الالتزام بالشروط المقيدة لقرار اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية أو حتى من حيث الالتزام بالشروط المقيدة لاستخدام القوة العسكرية ذاته، هي مسألة تخضع في التحليل الأخير لتوافق هذا التطبيق مع مقتضيات المصالح الوطنية وغياب لحظات الضرورة، التي إن تدخلت جاز معها التنصل من كل القواعد والأعراف القانونية والأخلاقية التي تسود في النظام الدولي، بما في ذلك كل ما يمكن أن يكون هناك اتفاق عليه من شروط للحرب العادلة. من هنا يؤكد بعض الواقعيين أن نظرية الحرب العادلة – في شقيها- غالبا ما تحظى بالتطبيق متى تشابه طرفا الصراع similar enemies، ولكن متى اختلفا بشدة بسبب الدين أو العرق أو اللغة، فإن النظرية نادرا ما تحظى بالتطبيق. فالنظرية لا تحظى بالتطبيق، إلا إذا نظر إلى العدو على أنه طرف يمكن إقامة علاقات معه، والانتفاع من وراء هذه العلاقات في المستقبل. هكذا (أي من منطق المصالح المشتركة) يفسر الواقعيون عدم احتمال استخدام الدول الغربية الكبرى للقوة العسكرية في مواجهة بعضها البعض، ويرون أن احتمالات استخدام القوة تزيد في العلاقات بين الشمال والجنوب، ودول العالم الثالث وبعضها البعض (لغياب المصالح المشتركة).[١١٤]

والتمييز هام بين أطروحتين نظريتين واقعيتين، وهما واقعيتان لأنهما تجعلان من الصراع محركا للعلاقات الدولية، وتجعلان من الدولة القومية وحدة التحليل الأساسية في هذه العلاقات. فهناك أطروحة يعبر عنها أمثال Samuel Huntington تجعل من التمايزات الحضارية والثقافية والدينية محركا أساسيا ومفسرا محوريا للصراع في العلاقات الدولية من ناحية، ومرشدا لمصادر التهديد المستقبلية من ناحية أخرى. فأطروحة Huntington توجد علاقة مباشرة بين هذه التمايزات وبين اختلاف المصالح، ومن ثم تصادمها أو حتى تصارعها. "فإثر نهاية الحرب الباردة أصبحت الدول تعرف **هويتها ومصالحها** بالاستعانة بالمدخل الحضاري كبديل عن تعريف ذاتها من داخل التقسيمة الثلاثية للعالم التي سادت في أثناء الحرب الباردة"، هكذا كتب Huntington عام

١٩٩٣[١١٥]. إلا أن العلاقة بين التمايزات الثقافية والدينية والحضارية وبين الصراع –كما يطرحها أغلب الواقعيين– هي علاقة غير مباشرة –على النقيض من أطروحة هانتنجتون. فاختلاف الثقافات والحضارات والأديان لا يفسر الصراع –ولا غيره من ظواهر العلاقات الدولية، وإنما اختلاف المصالح هو المفسر. ومتى اختلفت المصالح تكون عندئذ احتمالات الصدام والصراع قائمة، هكذا يرى أغلب الواقعيين العلاقة بين التمايزات الثقافية والحضارية وبين الصراع. فهم يبدون تخوفا من اقحام مثل هذه المتغيرات في التعامل مع العلاقات الدولية –على نحو مباشر، لأن اقحامها يزكي الخلافات والصراعات في العلاقات الدولية من ناحية، ولأنها تضلل القيادة السياسية وتحيد بها عن اتخاذ قرارات رشيدة وصائبة في سياساتها الخارجية من ناحية أخرى. فالعلاقات الدولية كانت وستظل –حتى بعد نهاية الحرب الباردة– هي علاقات بين دول، "فالحضارات لا تتحكم في الدول، ولكن الدول تتحكم في الحضارات... والدول تشيح برأسها بعيدا عن روابط الدم متى احتاجت أن تفعل هذا، والدول تلتفت لروابط الأخوة والعقيدة والعرق عندما يكون في مصلحتها أن تلتفت إليها"، على حد تعبير Fouad Ajami[١١٦]. وتحقيق المصالح وحماية حقوق الأفراد في الداخل يظل لها الأولوية على حقوق الأفراد في الخارج، فمصالح الأجانب لا تتساوى أبدا مع مصالح المواطنين، وغالبا ما تستبعد من الحسابات تماما، أيا ما كانت هوية هؤلاء الأجانب الثقافية أو الحضارية أو الدينية.[١١٧]

ولعل هذه الأطروحة النظرية الأخيرة تتجلى بشكل واضح في قراءة الواقعيين لظاهرة التدخل الإنساني العسكري وفي موقفهم من ضوابط هذا التدخل، وهو ما سيلي توضيحه.

ب) واقع استخدامات القوة العسكرية في العلاقات الدولية: قضايا قيمية

للواقعيين موقف مبدئي معارض للتدخل الإنساني العسكري، وعندما يقبلون به استثناء، يجعلون قبولهم له رهنا على مدى تحقيقه للمصلحة الوطنية، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، وتتعدد أسانيدهم لتبرير هذا الموقف، بين أسانيد توصيفية descriptive وأسانيد توجيهية prescriptive :

فعلى المستوى التوصيفي، يعتبر أغلب الواقعيين، أن الحديث عن التدخل الإنساني ليس إلا حديثا عن "تحقيق المصالح الوطنية تحت غطاء وهمي من الاعتبارات الأخلاقية، أو هو حتى مجرد أحد أشكال القرارات السياسية الخاطئة التي تصاحب حالات غياب توازن القوى في النظام الدولي".[١١٨] فالدول لا تتحرك في علاقاتها الدولية إلا بدافع من المصلحة

الوطنية، ومن ثم فليس هناك أساسا ما يمكن تسميته بالتدخل "الإنساني"، فالدول فعليا لا تتدخل في شئون بعضها البعض إلا بدافع من مصلحتها الوطنية. ويدلل البعض على هذا بقوله أن التدخلات الإنسانية تتم بشكل انتقائي، فبينما تدخل حلف الناتو في كوسوفو، والتي يعتبرها البعض رمزا للتدخل الإنساني الإيثاري الطابع، كان الكرد الأتراك والشيشانيون والتيموريون الشرقيون يتعرضون لمآسي إنسانية دون أن يمد لهم أحد يد العون. فالتدخلات الإنسانية العسكرية هي مجرد حجة لإضفاء الشرعية على مساعي الدولة لتحقيق مصالحها الوطنية.[١١٩]

على المستوى التوصيفي، أيضا يرصد الواقعيون كيف أن قيام أية دولة باحترام حقوق الإنسان داخلها أو بانتهاك هذه الحقوق هو أمر لا يؤثر على سياساتها الخارجية، ولا يؤثر على السياسات الخارجية للدول الأخرى تجاهها، إلا بقدر ما يرتبط بالمصالح الوطنية. أي أن متغير احترام حقوق الإنسان هو متغير غير مؤثر في السياسات الخارجية للدول، ومن ثم غير مؤثر في العلاقات الدولية. فعلى سبيل المثال حين تقرر الدولة الاعتداء على دولة أخرى لا يؤثر في قرارها حجم الشرعية الداخلية التي تتمتع بها حكومة الدولة المعتدى عليها. وعلى سبيل المثال، الدولة التي تميل بطبيعتها –بحكم طبيعة نظامها السياسي أو ظروفها الاقتصادية أو موقعها الجغرافي، الخ– لعدم استخدام القوة العسكرية، غالبا ما لن تدفعها انتهاكات حقوق الإنسان (عادية أو غير عادية) في دول أخرى إلى التغيير من هذا التوجه في شيء، الخ...[١٢٠]

أما على المستوى التوجيهي، فينتشر بين الواقعيين –تحديدا الواقعيين الجدد– حديث عن النظام على اعتباره القيمة العليا التي تسبق كافة الاعتبارات الأخرى بما فيها الاعتبارات الأخلاقية، وأن النظام غير العادل أفضل من اللانظام (والذي يسود بشكل كبير في أزمنة الحرب)، خاصة مع وجود السلاح النووي. وأن الانخراط في "حملات أخلاقية moral crusades" بحجة حماية حقوق الإنسان –بحكم إهداره لقيمة استقرار النظام الدولي– أمر غير مرغوب فيه، بل وأمر شديد الخطورة.

ولكن أحيانا ما يقبل الواقعيون –في ظروف استثنائية– بمبدأ التدخل الإنساني العسكري، وذلك عندما يكون التدخل ذاته هو السبيل للحفاظ على استقرار النظام الدولي، ومن ثم تحقيق المصالح الوطنية بشكل غير مباشر، أو عندما يكون التدخل هو السبيل لتحقيق مصالح وطنية بشكل مباشر.

ويتحدث هؤلاء الواقعيون عادة عن أن الدول في النظام الدولي –صغيرة وكبيرة- لم يعد بمقدورها البقاء في مأمن من تأثير الأحداث الدولية التي تقع حتى في أصغر الدول داخل النظام. وأصبحت مصلحة الدول الكبرى أحيانا ما تستلزم التدخل في الدول الأصغر داخل النظام، لأن مصلحتها تقتضي استقرار هذه الدول على نحو يسمح بتنظيم أفضل لمسائل مثل الإرهاب والمخدرات وانتشار السلاح النووي والبيئة، الخ. فالحفاظ على استقرار النظام الدولي من هذا المنطلق يستدعي أحيانا استخدام القوة الاقتصادية، وأحيانا قوة القوانين والمؤسسات الدولية، وأحيانا القوة العسكرية. وفي هذا تكون الدول الكبرى بحكم **نظرية السلع العامة** هي المنتفع الأكبر من استقرار النظام الدولي، ومن ثم تكون هي المخاطب الأول عند الحديث عن ضرورة الحفاظ عليه، ويكون عليها تقديم الإسهام الأكبر من أجل تحقيقه.

ولـ Joseph Nye دراسة حول التدخل الإنساني العسكري من منظور المصلحة الوطنية الأمريكية تعد مثالا جيدا لإسهام نظري واقعي عن علاقة التدخل الإنساني العسكري باستقرار النظام الدولي وبتحقيق مصالح الدول الكبرى. ويستعين Joseph Nye في تحليله بما يسميه بقوائم الخطر التي تواجه المصالح الأمريكية، فهناك قائمة أولى تحوى تهديدات لبقاء الولايات المتحدة (مثل الاتحاد السوفيتي في أثناء الحرب الباردة)، وهناك قائمة ثانية تحوي تهديدات للمصالح الأمريكية، ولكن ليس للبقاء الأمريكي من بينها كوريا الشمالية والعراق (قبل العدوان الأنجلوأمريكي عليها)، وهناك قائمة ثالثة تحوي تهديدات غير مباشرة للأمن الأمريكي، ولكنها ليست تهديدات مباشرة للمصالح الأمريكية مثل كوسوفو والبوسنة والصومال ورواندا وهايتي.

ويرى Nye أن سياسة حقوق الإنسان هي ليست في ذاتها سياسة خارجية، وإنما هي جزء هام من السياسة الخارجية. ففي أثناء الحرب الباردة كانت سياسة حقوق الإنسان تعني السكوت عن انتهاكات حقوق الإنسان من قبل الأنظمة التي يعد استقرارها هاما من أجل احتواء القوة السوفيتية، ككوريا الجنوبية على سبيل المثال قبل تحولها إلى الديمقراطية. وبالمثل –بعد نهاية الحرب الباردة – ربما لا يمكن محو القائمة الثالثة من التهديدات من على قوائم السياسة الخارجية الأمريكية، ولكن هناك قواعد من "الفطنة" يجب الالتزام بها يمكن بفضلها إدراج هذه التهديدات ضمن استراتيجية أكبر، يكون هدفها الأساسي هو دفع المصلحة الوطنية.

من هنا فإن التدخل الإنساني، وإن كان ولابد منه، يجب ألا يكون إلا في حالات الانتهاكات الكبرى -حيث تكون هناك احتمالات فعلية في أن تؤثر الانتهاكات على المصلحة الوطنية للدولة، أو في الحالات التي يكون فيها للانتهاكات -أيا ما كان حجمها- تأثيرا فعليا على المصالح الوطنية للدولة. والتدخل الإنساني في هذه الحالة يكون من خلال إشراك أطراف إقليمية قدر المستطاع، ومن خلال قصر اللجوء إلى الخيار العسكري على تلك الحالات التي يكون من وراء التدخل فيها **مصالح وطنية قوية إلى جانب المصالح الإنسانية**، ففي مثل هذه الحالات تكون الشعوب أكثر استعدادا لتحمل تكلفة الحرب (حالة حرب الخليج الثانية، واستعداد الأمريكيين التضحية بآلاف الجنود وفقا لتوقعات مرحلة ما قبل الحرب آنذاك، في مقابل حالة الصومال وانسحاب الأمريكيين منها تحت ضغط من الرأي العام الأمريكي). ويكون من المجد عندئذ أن يلتزم التدخل العسكري بشروط الحرب العادلة حيث **النسبية والتمييز واحتمالات جيدة للنجاح،** بالإضافة إلى **امتلاك القضية العادلة "في نظر الآخرين"**. ويؤكد Nye أن السياسة الخارجية الفطنة أصبحت تستلزم -في عصر المعلومات- الدمج بين المصالح الاقتصادية والاستراتيجية والإنسانية من أجل الوصول إلى سياسة خارجية فعالة.[١٢١] ودراسة Nye تعد نموذجا واضحا لأطروحات الواقعية تجعل المكون القيمي مكونا أساسيا ومندمجا مع غيره من مكونات السياسة الخارجية للدول، على الرغم من أنها تعطي كل الأولوية للمصلحة الوطنية.

وهذه الحجة حول التدخل الإنساني العسكري تتعلق بمستوى النظام الدولي ككل، فهي حجة تنظر إلى أثر استقرار النظام الدولي على تحقيق المصلحة الوطنية، وتجعل للنظام الدولي ككل أولوية على مصالح الأفراد وعلى مفاهيم حقوق الإنسان. ولكن حتى مثل هذه الحجج -**التي ترفض أن تجعل من حماية حقوق الإنسان قضية عادلة في حد ذاتها** تحدد مدى مشروعية استخدام القوة العسكرية- تقبل بالتدخل الإنساني العسكري أحيانا، متى كان هذا التدخل من شأنه تحقيق الاستقرار على مستوى النظام الدولي، وترصد حالات عديدة نجح فيها استخدام القوة في خدمة أغراض تتعلق بتحقيق استقرار النظام الدولي ككل كالقضاء على تجارة الرق أو وقف المد النازي أو الفاشي، الخ. هذا على الرغم من أن استخدام القوة العسكرية في كثير من هذه الحالات ما كان ليندرج بشكل تلقائي تحت تعريف الدفاع عن النفس وفقا لما تحمله المواثيق والاتفاقات الدولية المعاصرة من تعريف له.

ويصيغ الواقعيون، في معرض القبول الاستثنائي بالتدخل الإنساني العسكرية، حججا تستمد من مستوى المصلحة الوطنية مباشرة –أي بعيدا عن مسألة استقرار النظام الدولي، فيحكم هؤلاء الواقعيون على الاستخدامات المختلفة للقوة العسكرية من منطلق تعارضها أو توافقها مع الأمن القومي أو الرفاهة المادية للدولة بغض النظر عن أي شعارات قيمية ترفعها الدول لتبرير هذه الاستخدامات، فعلى سبيل المثال، إذا انشغلت الدولة الليبرالية أكثر مما ينبغي بنشر الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان، فقد يؤدي هذا على المدى البعيد إلى الإضرار باقتصادها وبأمنها الداخلي حيث يكون لها أعداء كثيرون، ومن ثم لا يقبل الكثير من الواقعيين بمثل هذه الاستخدامات للقوة، إلا إذا كانت بهدف تحقيق المصلحة الوطنية المباشرة أو غير المباشرة.[١٢٢]

وهي نفس الحجة التي صاغها George Kennan مستعينا بأقوال John Quincy Adams –وزير الخارجية الأمريكي خلال فترة رئاسة James Monroe (١٨١٧-١٨٢٥)– فيما يخص الموقف الأمريكي من حركات استقلال دول أمريكا اللاتينية عن الحكم الأسباني، فبينما كانت هذه الدول تسعى إلى الحصول على التأييد الأمريكي السياسي والعسكري إن أمكن، كان رد وزير الخارجية الأمريكي هو أن أمريكا هي "متمني the well-wisher الحرية والاستقلال للجميع"، ولكنها "البطل والمدافع عن حريتها واستقلالها وحدهاthe champion and vindicator only of her own". وهذا هو تحديدا تعريف "المبدأ" في العلاقات الدولية في تصور Kennan. "فالمبادئ –الحرية والديمقراطية والاستقلال السياسي، الخ– موجودة، تباركها الدول الليبرالية ولكن من دون تعريض مصالحها لأية مخاطر أو تحميل ذاتها لأية أعباء إضافية أو إقحام ذاتها في حروب ترفع شعارات الاستقلال والحرية، ويكون الغرض الحقيقي من ورائها أحيانا هو تحقيق المصالح والأطماع والأهواء الشخصية". هنا يظهر الاختلاف الواضح بين المسئولية الأخلاقية للدولة والمسئولية الأخلاقية للفرد. فالفرد لا يتحمل إلا مسئولية ذاته، وربما يقرر التضحية بمصالحه من أجل مبادئ وقيم أسمي وأكثر إيثارا للغير. ولكن هذه التضحية ليست من ضمن التضحيات التي يمكن للحكومة المسئولة القيام بها، خاصة إذا كانت حكومة ديمقراطية تعمل كممثل للشعب ومصالحه. ليس هذا فقط، ولكن هناك أيضا مبادئ إيجابية وأخرى سلبية. فقد تلزم الدولة نفسها بعدم القيام بعمل ما، فهنا أيضا يكون هناك التزام بالمبادئ والقيم الأخلاقية في العلاقات الدولية، ولكنه التزام سلبي. وعلى القيادة السياسية أن تتعرف على تلك المبادئ التي تحظى بالقبول داخل مجتمعاتها، فمتى

أصبح المبدأ غير مقبول داخل المجتمع الذي تعبر القيادة السياسية عن مصالحه، وجب على القيادة السياسية التخلي عن هذا المبدأ. فالمبادئ التي يجب أن تحكم سياسات الدولة في علاقاتها الخارجية نسبية، ومتغيرة وتحظى بدرجات مختلفة من القبول. يضاف إلى هذا كله أن هناك ما يمكن تسميته بقوة النموذج أو القدوة the power of example، فالدول الليبرالية عليها مسئولية تقديم القدوة الحسنة لأولئك الذين يستنجدون طالبين منها الدعم، ما أسماه Adams بالـ"benign sympathy of our example". يضاف إلى هذا كله أن على الدول الليبرالية حين تتعامل مع الدول الصغيرة في النظام الدولي، الدول التي تبحث عن الدعم من أجل الاستقلال أو الحصول على الحرية أو تحقيق التطور الديمقراطي، أن تدرك أن عليها أيضا أن تراعي علاقتها بالدول الكبرى والتي يجب أن تحظى بالاهتمام الأول وبتوجيه الموارد الأكبر.[١٢٣]

ويضيف البعض قولهم بأن القيادة السياسية المسئولة لا يحق لها توريط شعبها في حروب وتعريضهم لويلاتها، ولا يحق لها حتى التضحية بأرواح جنودها من أجل رفع المعاناة عن بشر يعيشون في دولة أخرى تتحمل مسئوليتهم كاملة قيادتهم السياسية.[١٢٤]

وبإعادة صياغة ما سبق نجد أن الواقعيين في جدلهم حول التدخل الإنساني العسكري من عدمه لا يشغلهم كون هذا التدخل قانونيا من عدمه، أو كونه إنسانيا من عدمه، أو حتى كونه خروجا على أحد الضوابط الأساسية لاستخدام القوة العسكرية التي يقبلون هم أنفسهم بها -ضابط حالة الدفاع الشرعي عن النفس- من عدمه. فما يشغلهم فعليا هو مدى اتساق هذا الشكل من أشكال التدخل العسكري مع المصلحة الوطنية، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر من حيث تأثيره السلبي أو الإيجابي على استقرار النظام الدولي. فالمصلحة الوطنية هي القيمة العليا التي يسترشد بها طرحهم حول هذه المسألة، سواء نظروا لهذه المصلحة على اعتبارها تحديدا قيمة أخلاقية عليا، أم لم يفعلوا ذلك. ومتى قبل الواقعيون بالحاجة إلى التدخل الإنساني العسكري -تحقيقا للمصلحة الوطنية، أي "بضرورية" التدخل الإنساني العسكري، لا يجدون ضررا من محاولة تسكين هذا التدخل في إطار الشروط والضوابط التي تضعها نظرية الحرب العادلة، من أجل إضفاء مشروعية أخلاقية وقانونية عليه (إن أمكن)، كأن يصوروا التدخل كما لو كان بدافع من قضية عادلة تتمثل في حماية الأبرياء وحماية حقوق الإنسان، أو أن يروجوا لالتزامهم بشرط النسبية في استخدام القوة العسكرية، أو أن يدعوا الالتزام بشرط توافر السلطة الشرعية كأن يمارسوا التدخل الإنساني بشكل

جماعي أو فردي بتفويض من الأمم المتحدة، الخ.. فلا ضرر من الالتزام بالقواعد القانونية والأخلاقية السائدة تحسينا لسمعة الدولة أو تجنبا لاستفزاز معارضيها أو تنمية للشعور بالثقة بين وحدات النظام الدولي، الخ..، ولكن نظرية الحرب العادلة والقواعد القانونية الدولية وغيرها من القواعد القيمية تظل مجرد أطر شكلية يمكن التنازل عنها متى أصبح من الصعب تسكين المصلحة الوطنية داخلها.

وختاما لهذه الجزئية نلاحظ:

الأمر الأول، هو أن الواقعيين يعتبرون مسألة السعي من أجل تحقيق المصلحة الوطنية أمرا لصيقا بالدولة، أي دولة، أيا ما كانت طبيعة انتماءاتها الأيديولوجية أو الثقافية، فقيام الدول بالسعي لتحقيق مصالحها الوطنية هو أحد المسلمات القائمة في النظام الدولي، وتضارب هذه المصالح هو سمة أساسية للعلاقات الدولية. قد يتولد عن اختلاف الانتماءات الأيديولوجية أو الثقافية أو الدينية اختلافا وتضاربا في "المصالح" يزكي صراعا في العلاقات الدولية، ولكن اختلاف هذه الانتماءات -في حد ذاته- لا يؤدي ولابد إلى الصدام والصراع، فقط عندما تتضارب المصالح يقع الصدام. حتى في ظل وجود انتماءات أيديولوجية وثقافية ودينية مشتركة قد يتولد تضارب في المصالح يؤدي إلى صدام وصراع (ولهذا فإن أطروحة صدام الحضارات، تلقى نقدا كبيرا من أغلب الواقعيين).

فالواقعيون، إذ يرفضون تحريك استخدامات للقوة العسكرية بدافع نشر القيم الليبرالية في العالم، وإذ يقبلون بتعدد القيم على المستوى الدولي ويرفضون الحكم على القيم من منطلق الصواب والخطأ، ويرفضون أن تحرك مثل هذه الأحكام السياسات على المستوى الدولي، يبدون أكثر قدرة من الكثير من الاتجاهات الليبرالية على تخطي عائق أساسي أمام التعايش السلمي بين الشعوب، ألا وهو اختلاف المعتقدات على نحو يخلق حالة من الصدام بين الثقافات والحضارات الإنسانية كنتيجة لسعي البعض فرض ثقافته على الآخر. لكن هذا التعايش السلمي هو "وليد الصدفة" إن جاز التعبير، أي وليد حالات توافق المصالح وعدم تعارضها، فمتى تعارضت المصالح أمكن للواقعيين المطالبة بالإطاحة بالغير والقضاء عليه كلية، فهو لا يقبل الغير "على الرغم من كونه مختلفا"، ولكنه يقبل بالغير "طالما أن اختلافه لا يمثل تهديدا لمصالحه الخاصة".

والأمر الثاني، هو أن الدول الليبرالية ليس عليها التزام من أي نوع بنشر الديمقراطية أو القيم الليبرالية. قد يكون من مصلحتها القيام بهذا الأمر، ولكن متى كان في نشر الديمقراطية تعارضا مع المصلحة القومية للدولة الليبرالية، وجب عليها الامتناع عن محاولة القيام بهذا الأمر، وإلا أصبحت دولة تنتهج سياسات غير رشيدة (أي لا تقوم بتحقيق المصلحة الوطنية بشكل كفء، لا تتفق مع النظرة النتائجية من منظور مراعاة المصلحة الوطنية). (على سبيل المثال يرحبون بموقف الولايات المتحدة من فرض عقوبات اقتصادية على جنوب إفريقيا حيث لم تكن هناك مصالح اقتصادية قوية للولايات المتحدة في جنوب إفريقيا، ومن ثم لم يكن لديها ما يمنعها من القبول بفرض هذه العقوبات رافعة شعارات الدفاع عن حقوق الإنسان، الأمر الذي من شأنه تحسين صورتها الدولية كدولة عظمي، كما يرحبون بموقف المملكة المتحدة التي رفضت توقيع عقوبات اقتصادية على جنوب إفريقيا، حيث كانت لها مصالح قوية -خاصة اقتصادية- تجمعها بهذه الدولة).

ولهذا فإن استخدامات القوة العسكرية ذات الطابع "الرسائلي missionary" والتي تستهدف نشر قيم بعينها على مستوى النظام الدولي ككل لا تحظى عادة بتأييد الواقعيين، فمثل هذه الاستخدامات تشكل عبئا أمنيا واقتصاديا لا يمكن لأي دولة مهما بلغت قوتها أن تتحمله، أما استخدامات القوة العسكرية دفاعا عن قيم بعينها في حالات محددة فيقبلها أغلب الواقعيين، فكثير منهم يقبل بأن الحفاظ على البقاء القومي -والذي تتحقق به المصلحة الوطنية لديهم- إنما يعني البقاء بالمعنى المادي وكذلك البقاء بالمعنى المعنوي، أي بقاء الأفكار والمعتقدات، كما سبقت الإشارة. والحكم ذاته يسري حتى في حق الدول غير الليبرالية كذلك متى سعت إلى نشر قيمها.[١٢٥] فعندما يثور النزاع حول أفضلية قيم على قيم أخرى -يرى الواقعيون- أن النقاش عادة لا تحسمه الحجة، وإنما تحسمه القوة.[١٢٦]

فالأصل في الأمور هو أن الواقعيين يرفضون حجة الليبرالية الديمقراطية التي ترى في نشر الديمقراطية سبيلا لتحقيق السلام العالمي، فشكل نظام الحكم لا يؤثر كثيرا في السياسات الخارجية للدول وأيا ما كانت طبيعة الحكومة، فإن كل الحكومات سترد بالطريقة ذاتها على التهديدات لأمنها. (والبعض يتحدث عن أن الانخراط في نشر الديمقراطية في نظام دولي تسوده العولمة قد يؤدي إلى الإضرار بالديمقراطية وتحجيمها بدلا من تحجيم نظم الحكم الأخرى على مستوى العالم، وأن الحرب على الإرهاب على

سبيل المثال أجبرت الدول الليبرالية فعليا على وقف أو تعليق الكثير من الحريات المدنية.). فالمصالح هي التي تحكم العلاقات بين الدول، وقد تستعين الدول الليبرالية بحلفاء غير ديمقراطيين ودرجة قدرتها على الوثوق في هؤلاء الحلفاء تتفاوت بتفاوت حجم المصالح المشتركة لا بتفاوت شكل النظام السياسية.[١٢٧]

أما الأمر الثالث، فهو أن الواقعيين ليس لهم موقف مبدئي معارض للاستخدامات الأولى للقوة العسكرية، فالحجة مرة أخرى نتائجية محضة، فلا مانع من استخدامات غير دفاعية للقوة العسكرية، طالما أنها لا تشكل ضررا أو تهديدا مباشرا أو غير مباشر للمصلحة الوطنية للدولة. فمثل هذه الاستخدامات تحمل معها أحيانا أشكالا مختلفة من الامتيازات والمكاسب سواء على مستوى تأمين المصالح الحيوية للدولة في مناطق مختلفة من العالم أو ضمان الأمن القومي أو تحقيق مكاسب للدولة نتيجة لتحسين سمعتها في النظام الدولي، أو نتيجة لتحسين أوضاع الاقتصاد العالمي، الخ.

وبالمثل إذا لم تتحقق للدولة من خلال هذه الاستخدامات أي مكاسب على مستوى المصلحة الوطنية، يصبح من غير العقلاني والرشيد أن تشترك الدولة في مثل هذه الاستخدامات للقوة العسكرية (بل إن حتى المشاركة في الاستخدامات الدفاعية للقوة العسكرية من خلال آليات الأمن الجماعي القائمة في النظام الدولي لمواجهة العدوان على إحدى الدول تخضع لمثل هذه الحسابات النتائجية).

والأمر الرابع، لا ينفي أي من هذا أن تلتزم الدولة في علاقاتها الدولية بالمبادئ الأخلاقية السائدة في النظام الدولي، شريطة ألا يكون في هذا ما يتعارض مع مصلحتها الوطنية، فهناك قيود أخلاقية على السياسات الخارجية للدول غير المصلحة الوطنية، ولكنها قيود لا تتعارض مع المصلحة الوطنية.[١٢٨] وتحديدا أهم هذه القيود في سياق هذه الدراسة هو أن استخدام القوة العسكرية من أجل تحقيق المصلحة الوطنية –وإن كان لا يخضع للأحكام الأخلاقية من حيث أهدافه، فإنه يخضع لمثل هذه الأحكام من حيث وسائله.

بمعنى أنه إذا توافرت وسيلة بديلة عن القوة العسكرية لتحقيق المصلحة الوطنية أقل تكلفة أو أقل ضررا –على مستوى الخسائر المادية والبشرية وعلى مستوى الإضرار باستقرار النظام الدولي– أو أفضل في تحقيق الهدف (أي أفضل على مستوى التحليل

النتائجي لهذا الاستخدام)، كان على الدولة اللجوء إليها. فاستخدام القوة العسكرية في مثل هذه الحالة يمكن الحكم عليه بعدم الأخلاقية. ومع هذا يرى أغلب الواقعيين أن مثل هذه الحالات ليست بالكثيرة، فعادة ما يكون استخدام القوة العسكرية هو الوسيلة الأكثر كفاءة في تحقيق الأهداف في النظام الدولي الفوضوي.

ومتى كان استخدام القوة العسكرية كوسيلة لتحقيق المصلحة الوطنية هو السبيل الأفضل لتحقيق هذه المصلحة وعدم المساس بها، يصبح على الدولة اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، فالحكم على استخدام القوة العسكرية في مثل هذه الحالة بالأخلاقية من عدمها هو في تصور أغلب الواقعيين حكم بلا معنى ولا قيمة (redundant).[١٢٩]

والأمر الخامس، أنه بعيدا عن الاختلاف حول علاقة القيم والأخلاق بالواقع الدولي، وبعيدا عن الاختلاف حول متى يجوز اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية، تجمع التيارات الواقعية على تنوعها على أن الحرب هي وسيلة من الوسائل العديدة المتاحة للدول لتحقيق مصالحها القومية وحمايتها (المبدأ الشهير الذى أرساه كلاوسفيتز بأن الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل أخرى)، وأن الحرب هي آلية أساسية لتحقيق النظام من خلال الحفاظ على توازنات القوى القائمة، أو تحقيق النظام من خلال إعادة توازن القوى، فالحرب هي آلية مكملة لآلية توازن القوى في النظام الدولي، وبها يتحقق الاستقرار ويعود النظام أحيانا.[١٣٠] ومتى بدأت الحرب، فإن كل الوسائل تصبح مشروعة من أجل تحقيق النصر وحماية مصالح الدولة من أمن وقوة، الخ..، حتى بما في ذلك التنصل من أى التزامات تفرضها المواثيق القانونية الدولية أو تفرضها القواعد الأخلاقية المتعارف عليها لاستخدام القوة –وعلى رأسها بالطبع نظرية الحرب العادلة ذاتها. وهذه الفكرة ترددت بأشكال مختلفة في كتابات الكثير من الواقعيين بداية من أمثال ثوسيدايدس وماكيافيللى وهوبز وصولا إلى واقعيي العصر الحديث من أمثال مورجنتاو وجورج كينان وراينهولد نيبور وكيسنجر وأيضا إلى الواقعيين الجدد ومن بينهم كينيث والتز. وهي حقيقة فكرة من الأفكار القليلة التي تمثل انتهاكا صريحا لشروط أساسية من شروط نظرية الحرب العادلة الكلاسيكية، شرطي النسبية والتمييز كشروط لإدارة الحرب العادلة.

خاتمة:

إذا كان التشعب والتداخل والتناقض هم سمات أساسية للدراسات الغربية حول البعد الإمبريقي لاستخدام القوة العسكرية -كما أشير باختصار شديد في مقدمة هذه الورقة، فإن التشعب والتداخل والتناقض هم أيضا سمات للدراسات الغربية حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية، وهي سمات منبعها الأساسي التحرك على نحو عشوائي متخبط مع الواقع دون الاستناد إلى مرجعية ثابتة أو تعريف محدد للقيم.

وهذا وإن دل على شيء، فهو يدل على أن المشترك الأساسي الذي يجمع بين الدراسات النظرية الغربية يظل هو المشترك المعرفي، فيظل "هناك بعد معرفي كلي ونهائي في أي خطاب تحليلي، مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة"[١٣١] بحاجة إلى الكشف عنه واستيعاب تأثيره على المنتج النظري وجودته.

فما رصدته الدراسة من إسهامات نظرية -يندرج بعضها تحت عنوان المنظور الواقعي أو الرؤية الواقعية للعالم، ويندرج بعضها الآخر تحت عنوان المنظور الليبرالي أو الرؤية الليبرالية للعالم- يرشد إلى وجود خصائص مشتركة بين هذه الإسهامات تتولد عن انتمائها إلى نموذج معرفي واحد، وهو النموذج الذي يفضل البعض تسميته بالنموذج المعرفي العلماني الوضعي (التجريدي)[١٣٢]. فلما كانت القيم كما يعرفها هذا النموذج المعرفي العلماني- هي قيم يغيب عنها التعريف المشترك، ويغيب عنها الثبات، وتثير جدلا حول إمكانية قياس أخلاق الفرد على أخلاق الجماعة، ويتحكم في إمكانات الالتزام بها الواقع بما يتيحه من فرص[١٣٣]، كان من الطبيعي أن تتشعب وتتشتت الإسهامات النظرية حول البعد القيمي لاستخدام القوة العسكرية التي تنبثق عن هذا النموذج المعرفي، ليظل الرابط الحقيقي الذي يجمعها هو خصائص هذا النموذج المعرفي الذي تنتمي إليه وطبيعة نظرته للقيم.

فلما كان النموذج المعرفي العلماني لا يعرف ثبات القيم، فقيمه غير ثابتة، لأنها متغيرة مع تغير الواقع، ولما كان هذا الواقع الذي نعيشه هو واقع دولي انتقالي -يتغير فيه وضع الفرد، وحقوقه وتأثيره في العلاقات الدولية وقدرته على الاتصال بغيره من الأفراد وعلى التنظيم السياسي وعلى التأثير في العملية السياسية، ويتأرجح فيه الحديث ما

بين الديمقراطية كشكل من أشكال الحكم أو كنظام عالمي للحكم، وكذا الحديث عن النظام الرأسمالي بين العالمية والخصوصية، وتتغير فيه حسابات القوة العسكرية وتعريفاتها والتكنولوجيا التي تحركها[١٣٤]، الخ، فقد كان من الطبيعي أن تبدو القيم المرتبطة باستخدام القوة العسكرية كقيم انتقالية، كقيم تتأرجح.

ولما كانت درجة إلزامية القيم مرتبطة بالواقع، وبما يتيحه من فرص وإمكانات، فقد كان من الطبيعي أن يظهر البعد المصلحي للقيم في إسهامات الواقعيين والليبراليين على حد سواء، ولو بدرجات متفاوتة، وكان من الطبيعي أن يطغى الحديث عن الحق في إسهاماتهم على الحديث عن الواجب.

ولما كان هناك غياب للاتفاق حول تعريف القيم، فقد كان من الطبيعي أن يتحدث البعض عن القيم بمعنى الأخلاق، والبعض عن القيم بمعنى القانون، والبعض عن القيم بمعنى المصلحة، والبعض عن القيم بمعنى القضايا القيمية، الخ..

ثانيا، على ضوء دراسة الاتجاهات النظرية في التعامل مع البعد القيمي لظاهرة استخدام القوة العسكرية، تخلص الباحثة إلى أن ما يأمل بعض الباحثين الغربيين في الوصول إليه من نظرية قيمية عامة a constitutive normative theory حول القيم التي يجب أن تحكم العلاقات الدولية، تنبثق عن واقع العلاقات الدولية، ويسود اتفاق عام حولها بين دارسي العلاقات الدولية،[١٣٥] أن هذا الأمل سرعان ما سيلحق بأمل السلوكيين في الوصول إلى علم علاقات دولية أشبه بالعلوم الطبيعية يحوي نظريات عامة، يسود اتفاق حولها. فالنظريات الغربية المهتمة بالبعد القيمي لظواهر العلاقات الدولية –حتى ما ينتمي منها إلى النموذج المعرفي العلماني تحديدا– من التشعب والتنوع بحيث تنفي أي مجال للحديث عن نظرية قيمية موحدة وعامة في العلاقات الدولية، وإنما هناك دائما حديث عن اختلاف في المنظورات يدفع إلى اختلاف مؤكد في توصيف الواقع، وتفسيره، وتحديد الكيفية التي ينبغي التعامل معه من خلالها. وبالمثل يمكن القول أن دراسة البعد القيمي للظواهر في العلاقات الدولية لم تكن هي الحل للخروج بالعلم من حالة التشعب والتشتت التي تميز نظرياته ولم تحقق ذلك القدر من التراكم والترابط بين نظرياته، الذي كان البعض يأمل في تحقيقه[١٣٦].

إن أقصى إنجاز يمكن للإسهام النظري القيمي -خلال فترة الدراسة- أن يدعي تحقيقه هو أنه أكد ما سبق وأن رصده ما بعد السلوكيين من أهمية إعادة الاعتبار إلى البعد القيمي في دراسة الظاهرة الدولية، وأنه أرشد إلى كون الأحكام القيمية هي جزءا لصيقا بدراسة الظاهرة الدولية، وأنها تتدخل بشدة عند وصف الظاهرة الدولية، وهو ما يؤثر بطبيعة الحال في تفسير هذه الظاهرة. فالدعوة ما بعد السلوكية تنطلق من ضرورة قيام أي دراسة علمية بالإفصاح عن تحيزاتها أو أحكامها القيمية، لأن الانطلاق من أحكام قيمية هو حال أي دراسة وكل دراسة. إذا فتواجد إسهام نظري في الدراسات النظرية للعلاقات الدولية يتناول البعد القيمي للظواهر الدولية هو بالفعل إنجاز على المستوى المعرفي epistemological، وأيضا إنجاز على المستوى النظري في مواجهة مقولات متشككة في إمكانية الربط بين القيم والعلاقات الدولية أو في المغزى الحقيقي من وراء الربط بين القيم والعلاقات الدولية.

ويظل الثابت هو أن الواقع الدولي الراهن، على الرغم من أنه أصبح مغلفا بإطار قيمي إلا أنه "واقع ينبثق عن منظومة القيم والمصالح الغربية"، وهو ما دفع البعض إلى التساؤل عن إمكانية تطوير منظور حضاري بديل، بل إمكانية تطوير "مشروع حضاري بديل" يمكنه أن يصمد أمام هذا الواقع دفاعا عن منظومة قيم ومصالح لا يأخذها الطرح الغربي في اعتباره،[١٣٧] وعن أهمية قراءة الواقع الدولي من خلال وعي بأهمية التحليل الثقافي بكل ما يستدعيه من حديث عن القيم والدين والحضارة.

هوامش الدراسة

[1] Ken Booth, "Human Wrongs and International Relations", International Affairs, Vol. 71, no. 1, 1995, p. 109, 110

[2] حول دعوة إعادة الاعتبار إلى دراسة القيم والتاريخ والفلسفة، انظر:

Charles R. Beitz, "Recent International Thought", International Journal, Spring, 1988

Paul Viotti

Yale H. Ferguson and Richard W. Mansbach

John Lewis Gaddis

Hedley Bull, op cit, pp. 277-287

[3] Trevor Taylor, op cit, pp. 280-284

[4] حول دعوة فتح الباب أمام إسهامات نظرية غير غربية لتقدم طرحا حول ظواهر العلاقات الدولية يعبر عن خصوصيتها الثقافية والحضارية، انظر على سبيل المثال:

مارسيل ماريل، سوسيولوجيا العلاقات الدولية، حسن نافعة (مترجم)، (دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، صص ٢٣- ٢٤

Steve Smith, "The Self Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory" (in) K.Booth and Steve Smith, International Relations Theory Today, 1995, pp. 16-17

[5] Ibid, p. 1,2

[6] إسماعيل صبري مقلد، نظريات السياسة الدولية، مرجع سابق، صص ٢٥-٥٥

[7] S.Smith, "The Self Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory", op cit, pp. 16-17

[8] Michael Brecher & Frank Harvey, "Conflict, Crisis and War: Cumulation, Criticism, Rejoinder", in Frank Harvey & Ben Mor (eds.), Conflict in World Politics: Advances in the Study of Crisis, War and Peace, (Prentice Hall, 1998), p. 3-7

[9] حول خصائص النموذج المعرفي العلماني الوضعي، انظر:

عبد الوهاب المسيري، "فقه التحيز"، (في) د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير)، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥، الجزء الأول، صص ٥٣-٧٠

نصر عارف (تقديم)، في نصر عارف (محرر)، قضايا المنهاجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية (١٩٩٦)، صص ٧- ١٥.

Mona Abulfadl, "Islamization as a Force of Global Cultural Renewal: Of the Relevance of Tawhidi Episteme to modernity", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 2, 1988.
Mona Abulfadl, "Paradigms in Political Science revisited", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 1, 1989, pp. 1- 15.
منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد ٦، ربيع الآخر ١٤١٧، سبتمبر ١٩٩٦، صص ٦٩-١٠٩

[10] Joel Rosenthal, "Introduction: Ethics through the Cold War and After", in Joel Rosenthal (ed.), Ethics and International Affairs, (Georgetown University Press: Washington, DC, 1995), p. 4

[11] Stanford Encyclopedia of Philosophy, (definition of war), plato.Stanford.edu/entries/war, op cit

[12] بينما تناولت رسالة الماجستير العناصر الستة من المجموعة الأولى.

[13] هذا، وهناك عدد محدود من الدراسات التي تضيف إلى هاتين المجموعتين الرئيستين مجموعة ثالثة من العناصر. وهي مجموعة تحوي عددا من العناصر التي تخص ما يسمى بال jus post bellum، والتي تتصدى لمسألة عدالة اتفاقيات السلام أو العدالة بعد أن تضع الحرب أوزارها، وتتحدث عن أخلاق الحرب والسلام ethics of war and peace. والحجة الرئيسية هنا هي أن أي اتفاق أو تسوية أو وضع غير عادل يتولد عن الحرب -أو عن استخدام القوة العسكرية بوجه عام- لابد وأن ينتقص من عدالة هذه الحرب أو عدالة هذا الاستخدام، وقد يغرس بذور المزيد من العنف، وأحيانا ما يتسبب الخوف من التوصل إلى تسوية مجحفة في إطالة مدة الصراع المسلح.

[14] Theodore Couloumbis and James Wolfe, op cit, p. 246

[15] Charles Kegley & Eugene Wittkopf, World Politics: Trend and Transformation, Widsworth, 2004, 9th ed., p. 582

[16] Stanley Hoffmann, Duties beyond Borders, op cit, p.46

[17] Chris Brown with Kirsten Ainley, Understanding International Relations, (Palgrave Macmillan, 2004), 3rd edition, p. 107

[18] Joseph Nye Jr., Understanding International Conflicts: An Introduction to Theory and History, Harvard University, Longman, 1997, 2nd edition, p. 5

[19] Harvey Starr, "International Law and International Order", in Charles Kegley Jr., Controversies in International Relations Theory: Realism and the Neoliberal Challenge, St. Martin's Press: New York, 1995, pp. 299-313

[20] Mervyn Frost, Ethics in International Relations: a Constitutive Theory, (Cambridge University Press: Cambridge, 1996), p. 81

[21] K.J.Holsti, International Politics: A Framework of Analysis, (Prentice Hall International, Inc., 1999), 7th ed. , p. 312

[22] Joel Rosenthal, "Rethinking the Moral Dimension in International Relations", in Charles Kegley Jr., Controversies in International Relations Theory: Realism and the Neoliberal Challenge, (St. Martin's Press: New York, 1995), p.321

[23] Ibid, p. 2

[24] Mervyn Frost, op cit, p. 84

[25] Murray Forsyth, "The Tradition of International Law", in Terry Nardin and David Mapel (eds.), Traditions of International Ethics, (Cambridge University Press: Cambridge, 1993, pp. 24-37

[26] Terry Nardin, "Ethical Traditions in International Affairs", op cit, p.8

[27] Harvey Starr, "International Law and International Order", op cit, pp. 299-313

[28] Murray Forsyth, The Tradition of International Law, in Terry Nardin and David Mapel, op cit, p.35

[29] سعيد حسين محمود غلاب، مرجع سابق، صص ٨٣-٩٢

[30] سعيد حسين غلاب، مرجع سابق، ص ١٠٥

[31] إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية: النظرية والواقع، مرجع سابق، ص. ١٥٧

[32] سعيد حسين غلاب، مرجع سابق، ص ١٢٤-١٢٥

[33] Harvey Starr, op cit, pp. 299-313

[34] Andrew Linklater, The Transformation of Political Community, in John Baylis and Steve Smith (eds.), The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations, (Oxford University Press: Oxford, 2005), 3rd edition, p.722

[35] George Weigel, Moral Clarity in a Time of War, in First Things: A Journal of Religion, Culture and Public Life ,2003,www.firsthings.com/ftissues/ft0301/articles/weigel.htm

[36] Chris Brown and Kirsten Ainley, Understanding International Relations, Palgrave Macmillan, 2004, 3rd ed, p. 226

[37] Edward C. Luck, "A Road to Nowhere" , Foreign Affairs, Vol. 78, no. 4, 1999, p. 120

[38] Dorothy V. Jones, op cit, p. 45

[39] Terry Nardin, op cit, 1993, p.13, 14

[40] Charles Kegley & Eugene Wittkopf, op cit, pp.575-577

[41] سعيد حسين غلاب، مرجع سابق، ص ١٢٣

[42] Chris Brown and Kirsten Ainley, op cit, p. 208

[43] عادت محاكم مجرمي الحرب لتستأنف نشاطها في عام ١٩٩٣ بعد أن توقفت لسنوات طويلة منذ محاكمات نورمبرج وطوكيو في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وفي عام ١٩٩٩ قامت المحكمة الجنائية الدولية التابعة للأمم المتحدة بتوجيه الاتهامات إلى ٧٧ شخصا واعتقال سبعة أشخاص لارتكابهم جرائم في البوسنة. تلى ذلك تأسيس محكمة جنائية دولية دائمة مهمتها محاكمة القادة المسئولين عن ارتكاب جرائم جماعية وممارسة إرهاب الدولة. وتأسيس المحكمة يرفع عن رؤساء الدول تلك الحصانة التي كانوا يتمتعون بها في إطار القانون الدولي التقليدي. ومن المعروف أن جرائم الحرب لا تسقط بالتقادم. قامت المحكمة بتوجيه الاتهامات إلى كل من الرئيس اليوغوسلافي السابق Slobodan Milosevic ورئيس شيلي السابق Augusto Pinochet في عام ١٩٩٩، وتم بالفعل إدانتهم. وفي مؤتمر روما ١٩٩٨ والذي تم فيه إقرار المعاهدة المنشئة للمحكمة، صوتت سبع دول ضد الاتفاقية المؤسسة للمحكمة، كان من بين هذه الدول الصين والعراق وإيران والولايات المتحدة. ثم انضمت الولايات المتحدة إلى المعاهدة المنشئة للمحكمة في نهايات عام ٢٠٠٠ بعد فترة طويلة من رفض التوقيع بحجة عدم توفير المعاهدة للحماية المنصوص عليها في الدستور للمواطنين الأمريكيين وبحجة أن طبيعة الدور الأمريكي العالم الذي أصبح على الولايات المتحدة القيام به يجعلها تتحمل مخاطر استثنائية لا تتحملها الدول الأخرى ومن ثم لا يمكن إخضاع جنودها بحال لاختصاصات المحكمة. إلا أن الولايات المتحدة عادت لتعلن انسحابها من الاتفاقية عام ٢٠٠٢ فيما اعتبر استهانة صريحة بقواعد القانون الدولي، انظر:

محمد شوقي عبد العال، مرجع سابق، ص ١١، ١٢

Charles Kegley and Eugene Wittkopf, op cit, p. 584

[44] Chris Brown and Kirsten Ainley, op cit, p.214
[45] Charles Kegley and Eugene Wittkopf, op cit, p. 583
[46] Ibid, pp.574-579
[47] Catholic Encyclopedia, (definition of war), newadvent.org/cathen/15546c.htm
[48] Stanford Encyclopedia of Philosophy, (definition of war), plato.Stanford.edu/entries/war
[49] Stanley Hoffmann, Duties beyond Borders, p. 67
[50] Charles Kegley & Eugene Wittkopf, op cit, p.580
[51] Mervyn Frost, op cit, p.5
[52] حسن نافعة، الأمم المتحدة ساحة للتنظيم الدولي أم أداة للهيمنة؟: نظرة في جدلية التقوية والإضعاف للمؤسسة الدولية، في حسن نافعة ونادية مصطفى (تحرير)، العدوان على العراق: خريطة أزمة وستقبل أمة، مركز البحوث والدراسات السياسية وقسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٤٧
[53] فعلى الرغم من محاولات الدول الأعضاء في حلف شمال الأطلنطي اسباغ صفة المشروعية القانونية على التدخل من خلال تأكيد وزارات الدفاع في الدول المتدخلة على أن الضربة العسكرية أتت في إطار احترام القانون الدولي الإنساني من ناحية، وتأكيد بعض السياسيين على أن العمل العسكري في كوسوفو كان بمثابة تطبيق للقانون بالقوة الجبرية من ناحية أخرى، إلا أن الانتقادات الموجهة لتدخل حلف شمال الأطلسي في كوسوفو –من حيث مشروعية التدخل القانونية– لا تقف عند حد رصد عجز التدخل عن استيفاء الحد الأدنى من ضوابط اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية –في ظل غياب التفويض المسبق من الأمم المتحدة، ولكن تمتد الانتقادت الموجهة لمشروعية التدخل القانونية إلى مستوى سير العمليات العسكرية ذاته، ورصد عجزه عن الاسترشاد بضوابط أساسية لاستخدام القوة العسكرية.

انظر: سعيد حسين غلاب، مرجع سابق، ص ١٨٠
[54] حسن نافعة، مرجع سابق، ص ٤٩
[55] محمد شوقي، مرجع سابق، ١٣-٢٥
[56] انظر نص الرسالة الكامل من أجل المزيد من التفصيل ومن أجل تفاصيل الجدل الليبرالي حول العناصر الأخرى لنظرية الحرب العادلة.
[57] Chris Brown and Kirsten Ainley,..., p. 225, 226
[58] Edward N. Luttwak, "Give War a Chance", Foreign Affairs, Vol. 78, no. 4, 1999, pp. 36-44

[59] Chris Brown and Kirsten Ainley,..., p. 225, 226

[60] Chris Brown and Kirsten Ainley, op cit, p. 227, 228

[61] Mona Fixdal, op cit

[62] Chris Brown and Kirsten Ainley, op cit, p. 227, 228

[63] Nicholas J. Wheeler and Alex J. Bellamy, op cit, p.565

[64] Joseph S. Nye, Jr., Redefining the National Interest, Foreign Affairs, Vol. 78, no. 4, 1999, p. 26

[65] Mona Fixdal, op cit

[66] Nicholas J. Wheeler and Alex J. Bellamy, op cit, p. 565- 573

[67] Walter Clarke and Jeffrey Herbst, op cit, p. 84

[68] Edward C. Luck, op cit, p. 119

[69] Michael Glennon, The New Interventionism: The Search for a Just International Law, Foreign Policy, Vol. 78, no. 3, 1999, p. 2

[70] Nicholas Wheeler and Alex Bellamy, op cit, p. 572, 573

[71] Ibid, p. 572, 573

[72] David Luban quoted in Felix Oppenheim, The Place of Morality in Foreign Policy, (Lexington Books: Toronto, 1991, p.74

[73] James Turner Johnson, Using Military Force against the Saddam Hussein Regime: The Moral Issues, 2002, (justwartheory.com)

[74] David Luban, Preventive War,op cit

[75] Stanley Hoffman, Duties beyond Borders, ...p.3

[76] Stanley Hoffman, Duties beyond Borders, ..., p.20

[77] Terry Nardin, The Moral Basis of humanitarian intervention, Syposium on the norms and ethics of humanitarian intervention, Center for global peace and conflict studies, May 2000, justwartheory.com

[78] Mona Fixdal and Dan Smith, , op cit

[79] Ibid

[80] Charles Kegley & Eugene Wittkopf, ..., pp. 512-514

[81] انظر على سبيل المثال:

Marrack Goulding, The Evolution of United Nations Peacekeeping, International Affairs, Vol. 69, no. 3, p.461

[82] Stanley Hoffman, Duties beyond Borders, op cit, pp.19, 20
[83] Mervyn Frost, op cit, p. 107, 108
[84] Mervyn Frost, op cit, p. 158-159
[85] G.L. Goodwin, "Theories of International Relations: the Normative and Policy Dimensions", in Trevor Taylor (ed.), Approaches and Theory in International Relations, Longman, London and New York, 1978, p. 285-289
[86] Joel Rosenthal, "Rethinking the Moral Dimension of Foreign Policy", op cit, p. 319, 320
[87] Ibid, p. 319
[88] Stanley Hoffman, "Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics", (Syracuse University Press, 1981, p.12
[89] Robert Kaplan quoted in George Weigel, Moral Clarity in a Time of War, 2003, www.firsthings.com/ftissues/ft0301/articles/weigel.htm
[90] G.L. Goodwin, "Theories of International Relations: the Normative and Policy Dimensions", in Trevor Taylor (ed.), Approaches and Theory in International Relations, Longman, London and New York, 1978, p. 286
[91] Charles Kegley & Eugene Wittkopf, World Politics: Trend and Transformation, (Widsworth, 2004), 9th ed., p. 576-577
[92] انظر على سبيل المثال:
Robert J. Myers, "International Ethics in the Nuclear Age", Ethics and Foreign Policy Series, Vol. 4, University Press of America, pp. 1-13
[93] Terry Nardin, "Ethical Traditions in International Affairs", in Terry Nardin and David Mapel (eds.), Traditions of International Ethics, (Cambridge University Press: Cambridge, 1993), p.4
[94] Terry Nardin, "Ethical Traditions in International Affairs", op cit, p.16,17
[95] Robert Jackson & Georg Sorenson, Introduction to International Relations: Theories and Approaches, (Oxford University Press: Oxford, 2003), 2nd ed., pp. 69-88
[96] Terry Nardin, "Ethical Traditions in International Affairs", op cit, p. 15

[97] Arthur M. Schlesinger Jr., "National Interests and Moral Absolutes", in Robert J. Myers (ed.) , International Ethics in the Nuclear Age, Ethics and Foreign Policy Series, Vol. 4, University Press of America, pp. 15-17

[98] Steven Forde, Classical Realism, in Terry Nardin and David Mapel (eds.), Traditions of International Ethics, Cambridge, Cabridge University Press, 1993, p. 62

[99] وإن كان البعض قد أصبح يجد له تطبيقا في الكثير من الممارسات الأمريكية على الساحة الدولية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وهو الأمر الذي ستشير له الدراسة في المطلب الثالث من المبحث الثاني لهذا الفصل.

[100] Stanley Hoffman, The Political Ethics of International Relations, in Charles Kegley, Controversies in International Relations Theory: Realism and the Neoliberal Challenge, St. Martin's Press, New York, 1995, p.27-29

[101] John C. Hulsman and Anatol Lieven, "The Ethics of Realism", The National Interest, Summer 2005, p. 37, 38

[102] Robert Keohane, "The Globalization of Informal Violence: Theories of World Politics and the "Liberalism of Fear"", International Organization, Spring, 2002, pp. 39-43

[103] Anatol Lieven and John Hulsman, "Ethical Realism: A Vision for America's Role in the World", The Huffington Post, 2006, www. huffingtonpost.com/anatol-lieven-&-john-hulsman-/ethical-realism-a-vision-b-32881.html

[104] Kenneth Waltz, The Validation of International Political Theory, The American Political Science Association Annual Meeting, 1994, pp. 1-18

[105] Chris Brown et al., Roundtable: The Battle Rages On, International Relations, Vol. 19, no. 3, 2005, pp. 336-360

[106] Ibid, pp. 336-360

[107] Felix Oppenheim, ...pp.38-43

[108] Steven Forde, Classical Realism, op cit, p. 64

[109] Steven Forde, Classical Realism, op cit, pp. 64

[110] Internet Encyclopedia of philosophy, www.utm.edu/research/iep/j/justwar.htm

[111] Charles Kegley & Eugene Wittkopf, World Politics: Trend and Transformation, Widsworth, op cit, pp. 534-565

[112] James Atticus Bowden, The American Daily, 14/03/2003, www.americandaily.com/bowden.htm

[113] Felix Oppenheim, The Place of Morality in Foreign Policy, Lexington Books, Toronto, 1991, p. 8

[114] Robert Keohane and Joseph Nye, Realism and Complex Interdependence, in Michael Smith, Richard Little and Michael Shackleton (eds.), Perspectives on World Politics, Croom Helm London, 1978, p. 124, 125

[115] Samuel Huntington, "If Not Civilizations, What?", Foreign Affairs, Vol. 72, no. 5, 1993, p. 191

[116] Fouad Ajami, "But They Said, We Will Not Hearken", Foreign Affairs, Vol. 72, no. 4, 1993, p. 9

[117] Mervyn Frost, op cit, p.43

[118] Chris Brown and Kirsten Ainley, op cit, p. 226

[119] Nicholas J. Wheeler and Alex J. Bellamy, op cit, p. 558, 559

[120] Ibid, p. 558, 559

[121] Joseph Nye, Redefining the National Interest, op cit, pp. 26-32

[122] Joseph Nye, "Understanding International Conflict: An introduction to Theory and History", (Longman,Inc., 1997), 2nd edition, p. 21

[123] George Kennan, "On American Principles", Foreign Affairs, Vol. 74, No. 2, 1995, pp. 118-125

[124] Nicholas J. Wheeler and Alex J. Bellamy Humanitarian Intervention in World Politics, in John Baylis and Steve Smith (eds.), The Globalization of World Politics: An introduction to International Relations, Oxford University Press, Oxford, 2005, 3rd edition, p. 558, 559

[125] Felix Oppenheim, op cit, p. 45

[126] Mervyn Frost, op cit, p.82

[127] John L. Harper, "The Dream of Democratic Peace", Foreign Affairs, Vol. 76, no. 3, 1997, pp. 118-120

[128] Felix Oppenheim, …p.56,57

[129] Felix Oppenheim,op cit, p.76, 77

[130] Chris Brown and Kirsten Ainley, op cit, p. 97

[131] عبد الوهاب المسيري ، "فقه التحيز"، المرجع السابق، صص ٥٣-٧٠

[132] Mona Abu Al Fadl: Paradigms in political science revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences, No 1, 1989, pp. 1- 15

[133] ودودة بدران، "دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام"، في نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (تحرير)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (مركز البحوث والدراسات السياسية: القاهرة، ٢٠٠٠)، ص ٧٤-٧٥

[134] Ken Booth, Human Wrongs and Interntational Relations, International Affairs, Vol. 71, no. 1, p. 111

[135] Mervyn Frost, op cit, p. 8

[136] Joseph Nye, "Understanding International Conflict: An introduction to Theory and History", (Longman,Inc., 1997), 2nd edition, p. 1,2

[137] نادية محمود مصطفى، حوار الحضارات..، مرجع سابق، ص ٦

تطور دراسات وبحوث السلام: رؤية من العالم الإسلامي*

أ/هشام سليمان**

مقدمة

يعد مجال دراسات السلام من المجالات الحديثة نسبيا في حقل العلوم الاجتماعية غير أن هذا لا يقلل من شأن التطور السريع الذي لحق به منذ وقت ظهوره وحتى وقتنا الراهن – وذلك كنتيجة للتطورات المتلاحقة التي شهدها العالم – ولا يزال – خلال تلك الفترة؛ هذا فضلا عن وقوعه في نقطة التقاء عدة حقول معرفية مستقرة كعلم الاجتماع والعلوم السياسية والقانون والفلسفة. وبحوث السلام تستهدف منع الحرب عبر التعرف على أسبابها، ومحاولة التصدي لجذورها ومعرفة الأسباب التي تؤدى إلى العنف بشكل عام – سواء أكان مباشرا أم غير مباشر– واستطلاع الطرق التي يمكن عن طريقها تأسيس علاقات عادلة وتعاونية بين التجمعات الإنسانية.

وقد مر الحقل المعرفي لحل النزاعات وبناء السلام في تطوره كمجال أكاديمي ابتداء من الفترة التالية على اندلاع الحرب العالمية الأولى بعدة مراحل، لعل القاسم المشترك بينها هو كون هذا الحقل المعرفي تابعا بشكل وثيق لتطور وهيكلة القانون الدولي منذ مطلع القرن العشرين، بحيث كان النشاط الرئيسي للعاملين بحل النزاعات متمثلا في **أساليب الدبلوماسية** على مستوى الرؤساء والقادة –سواء على المستوى الثنائي أو الجماعي من خلال منظمات كعصبة الأمم؛ تلك الأساليب التي لم يكن فشلها سوى دليل على عدم نجاح الاستراتيجيات المتبعة حينئذ. هذا فضلا عن عدم الأخذ بعين الاعتبار رغبات وتطلعات الشعوب واقتصار الرؤى والمواقف على ما ترتأيه القيادات السياسية – لا سيما في الدول الكبرى.

---

* ورقة بحثية عرضت في الجلسة الثانية من جلسات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية – العام الدراسي ٢٠٠٩-٢٠١٠، الورقة مؤسسة على رسالة الماجستير الخاصة بالباحث والتي تحمل عنوان "إمكانات بناء السلام في الإسلام: نحو مفهوم إسلامي للسلام"

Hisham Soliman
Journal of Religion, Conflict and Peace (2) 2 Spring 2009
The Potential for Peacebuilding in Islam: Toward an Islamic Concept of Peace
http://www.religionconflictpeace.org/node/54

عقدت الجلسة في نوفمبر ٢٠٠٩

** هشام سليمان، مدرس مساعد قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

ولقد استمرت هذه المرحلة حتى تأسيس منظمة الأمم المتحدة -التي أضحت بدرجة أو بأخرى بمثابة برلمان عالمي، وما تلا انتهاء الحرب العالمية الثانية من جهود لتأسيس ديمقراطيات في الجزء الغربي من العالم، ونشاط حركات التحرر الوطني في نصف العالم الجنوبي. فلقد برزت في النصف الثاني من القرن العشرين بعض المحاولات على الساحة العالمية للابتعاد عن الوسائل الحربية لحل النزاعات وعدم استخدام أسلحة الدمار الشامل بعد الدمار الشديد الذي لحق بالعالم جراء الحربين العالميتين. فشهد العالم مثلا بروز وتنامي مهام الأمم المتحدة لحفظ السلام – سواء تلك التي تقوم بها بذاتها أو توكل بها إحدى الدول الأعضاء. غير أن النمو الذي شهده الحقل ظل محصورا على الجانب النظري منه، ولم تشهد كثير من النماذج والنظريات التي طورت تطبيقا موازيا نظرا لظروف الحرب الباردة التي كان العالم يعيش تحت وطأتها حتى مطلع العقد الأخير من القرن المنصرم.

وفي ظل التطور الذي شهده هذا المجال، فإنه لم يعد قاصرا على الشق الدبلوماسي والقانوني في العلاقات الدولية، وإنما استفاد كذلك من التطور الذي شهدته العلوم الاجتماعية على اتساعها في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، فأخذ ينهل من قواعد علم الاجتماع والعلوم السياسية، بل وتخطاهم إلى الفنون والآداب وعلوم الاقتصاد والأنثروبولوجيا بغية الوصول لفهم أكثر شمولا وتعمقا لأسباب نشوب النزاعات والصراعات – الأمر الذي ييسر بالتالي وضع التصورات للحلول الشاملة والقابلة للتطبيق. وبذلك اتسعت مجالات الصراعات التي تندرج في إطار بؤرة تركيز هذا المجال لتشمل الصراعات ذات الطبيعة السياسية والثقافية والاجتماعية. كما امتد منظوره ليتخطى وضع الحلول الآنية للصراعات إلى دراسة أسبابها الممتدة، وبلورة حلول طويلة الأمد بهدف تجاوز الأسباب الدفينة للصراع.

وهو الأمر الذي نتج عنه بروز بعض النماذج المركزية التي يمكن تصنيفها إجمالا في **خمسة نماذج أساسية تتوزع بشكل عام بين اتجاهين شاملين:**

<u>الاتجاه الأول،</u> يقوده يوهان جالتونج، والذي طور نظرية تقضي بالتمييز بين حالتين من غياب النزاعات وحلول السلام. الحالة الأولى – وسماها السلام السلبي، يقصد بها غياب الصور الظاهرة للصراع المسلح في المجتمع، حتى وإن كان هذا لا يعني بالضرورة تحقق حالة التعايش السلمي داخله، والتي لا تتحقق بدورها إلا بتحقق العدالة داخل المجتمع؛ هذه الحالة الأخيرة التي أشار إليها بالسلام الإيجابي. وسارت على ذات

النهج بعض نظرياته التي تناولت بالتحليل استخدام القوة في العلاقات الدولية والعنف الثقافي والعنف المؤسسي من قبل الدولة تجاه مواطنيها – وهو ما اصطلح على تسميته بالديموسيد "Democide". وإن كان هذا الاتجاه قد حافظ على وجهة النظر التقليدية في التحليل باعتماد الدولة كفاعل محوري سواء في التسبب في الأزمات أو في وضع استراتيجيات الحلول المناسبة.

الاتجاه الثاني؛ غير أنه في الآونة الأخيرة **تطورت النظرة لحل الصراع** بحيث أصبح محطة من محطات التغيير الاجتماعي -بدءاً من نشأة الصراع ومروراً بعمليات حل الصراع. وهو ما أفسح المجال لصعود اتجاه تحول الصراعات (Conflict Transformation) مع تنامي واستفحال ظاهرة الصراعات الأهلية، والتي تنشب دون أن تكون الدولة بالضرورة طرفا فيها، أو التي قد تظهر نتيجة لعجزها عن أداء وظائفها. كما برز تحول الصراعات كاتجاه أكثر شمولا واتساعا في منظوره على يد جون بول ليدراك، والذي يتعامل مع الصراع على أنه إحدى النقاط على الخريطة الزمنية لتطور العلاقات في المجتمع، تحديدا نقطة تنحرف عندها العلاقات بين أفراد وكيانات المجتمع عن مجراها الطبيعي -أو تنقطع عندها البتة، فيكمن حل الصراع على المدى الطويل في إعادة هذه العلاقات لمجراها الطبيعي باستدعاء خبرات الماضي أخذا في الاعتبار التطورات المستحدثة.

ويتميز هذا الاتجاه بعدم اقتصار بؤرة تركيزه على قمة الهرم الاجتماعي أو النخبة، بل يتخطاها للعمل من خلال القيادات المجتمعية سواء على المستوى الأوسط أو على مستوى القاعدة من المجتمع (Entrepreneurship) بحيث لا يكون اتجاه إحداث التغيير من الأعلى للأسفل بالضرورة، بل قد يتمركز في القاعدة، ويمتد تأثيره لإحداث التحول المرغوب إلى باقي طبقات المجتمع. ويمكن التمييز بين **نموذجين داخل هذا الاتجاه:** وهما نموذج اللاعنف ونموذج تحول الصراعات.

و**النموذجان** سيكونان محمل التركيز في النقطة الأولى من هذه الورقة البحثية نظرا للأهمية الكبرى التي يحملها كل منهما – هذا فضلا عن جدة الحديث عن كل منهما. يلي ذلك في النقطة الثانية استعراض مختصر لأهم الإمكانيات التي يمكن أن تستغل في **العمل من أجل السلام من منطلق إسلامي.**

أولا، نماذج حل النزاعات وبناء السلام:

أ- نموذج اللاعنف:

يميز هذا النموذج بداية بين الصراع والعنف. فعلى الرغم من أن معارضي اللاعنف يرفضونه على اعتباره هو والسلمية السلبية التامة (Pacifism) سيان، إلا أن هذا غير صحيح، لأن **اللاعنف** يدور في الأساس حول "اتخاذ إجراءات إيجابية باستخدام قوة ليست عسكرية أو عنيفة في طبيعتها"[١]. فاللاعنف يعتمد بشكل أساسي على القيام بعمل إيجابي يتم فيه استعمال قوة من نوع مختلف، وبشكل غير مدمر. أي أن اللاعنف هو الابتعاد عن استخدام القوة المسلحة لتحقيق هدف معين – من خلال بدائل كالعصيان المدني والمقاطعة الجماعية.

واللاعنف – إذا ما قورن باستخدام القوة المسلحة– إنما هو يعكس المشاركة والديمقراطية –على عكس الهياكل التي تتحرك فيها الأوامر من أعلى لأسفل، مع القليل من الديمقراطية والكثير من المركزية في اتخاذ القرار، وانعدام فرصة رفض تنفيذ الأوامر. وبدلا من أن يكون جزء محدود فقط من المجتمع هو الذي يتولى العمل نيابة عن الكل؛ فإن الكل – ككيان جمعي في اللاعنف – يقرر لنفسه ما يراه.[٢]

والصراعات –وفقا لجين شارب رائد دراسات اللاعنف– هي أمر لا مفر منه في حياة المجتمعات وذلك كنتيجة لاختلاف المصالح، غير أن الشكل الذي تتخذه هذه الصراعات يتراوح ما بين العنف واللاعنف.[٣] ويتم استعمال العنف تحت مسميات من قبيل الملاذ الأخير والبديل عن الاستسلام.

واستخدام العنف يصير أيسر إذا ما توافق وتزامن مع امتلاك مقدرات القوة المادية، فالقوة واستخدامها العنيف غالبا ما يضع اللاعنف في مرتبة أقل أو أدنى درجة. وهو ما يشير إلى أن التركيز هنا إنما يكمن في تسويق الصورة الذهنية لاستخدام اللاعنف.

واللاعنف له جذور في العديد من الثقافات، وهو لا يحتاج وقتا أطول بالضرورة بالمقارنة بالعنف، ولا يعبر عن الضعف، ولا يحتاج لتطبيقه إلي بيئة ديمقراطية فقط – وفق الصورة النمطية السائدة عنه.

وهناك حاجة للتفكير في اللاعنف بطريقة استراتيجية، تماما كما يحدث في الدراسات العسكرية، فيجب تحديد مصادر قوة الخصم لشلها وقلب تأثيراتها، وهو ما لا يتأت إلا بتخطيط محكم وتدبير سديد. كما أن اللاعنف له دلالات تاريخية حيث تم تطبيقه

في العديد من الحالات التي لم تقتصر فقط على الديمقراطيات أو القضايا الجوهرية فقط في المجتمع، ولكن تنوعت أشكاله فيما بين عدم التعاون والاحتجاجات السلمية. ويعتبر اللاعنف أداة فعالة من حيث القدرة على الإجبار عن طريق عدم التعاون والاحتجاج بطريقة منضبطة؛ أي عن طريق تعقيد الأداء الطبيعي للنظم.[٤]

ويتوقف التخطيط المحكم لممارسة اللاعنف على عدة عوامل رئيسية لعل أهمها نوع القضية التي يتمحور حولها الصراع، والتركيبة والانسجام الاجتماعي بين أعضاء الطرف المتبني للاعنف، وآليات التغيير وتنظيم أعضاء هذا الطرف لأنفسهم. وهناك العديد من الكتابات التي فصلت في هذه العوامل الثلاثة وكيفية التعامل معها، وإن كانت هذه الكتابات في العادة تتفق على أن اللاعنف أكثر لامركزية وأكثر ديمقراطية من الوسائل العنفية، لأنه يعكس المشاركة والشمول والنمط الجماعي في اتخاذ القرارات.

وهكذا فإن القوة تمثل عنصرا أساسيا في استراتيجيات اللاعنف. حيث يتم استغلال القوة من خلال أدوات اجتماعية ونفسية واقتصادية لفرض ضغوط وتحقيق مكاسب؛ وهي الأدوات التي تتراوح ما بين أدوات الاحتجاج الرمزي، وعدم التعاون الاجتماعي، والمقاطعة الاقتصادية، وعدم التعاون السياسي وصولا للتدخل اللاعنفي. وهذا لا يعني أن اللاعنف سيحقق أهدافه في كل الحالات؛ وإنما يعني ضرورة عدم بقائه خارج قائمة البدائل الممكنة.

ب- نموذج تحول الصراعات

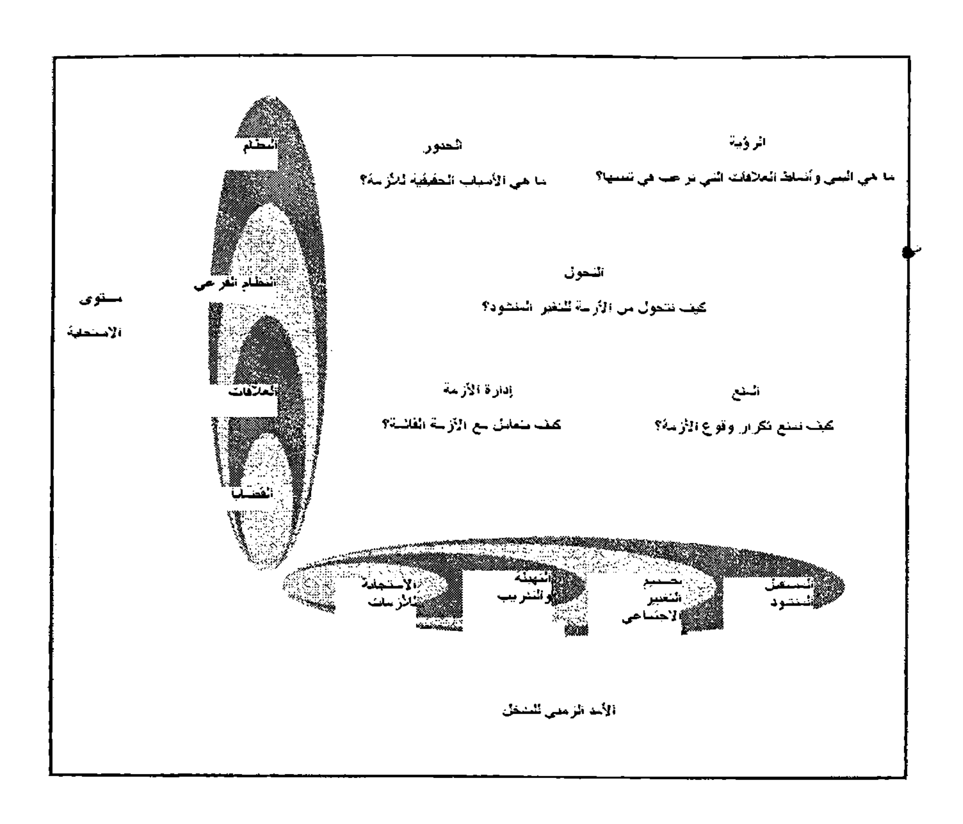
أما نموذج تحول الصراعات فيركز على حقيقة أن التغيير هو أمر منطقي وطبيعي – بل ومنشود – في العلاقات الإنسانية. وبالتالي فإنه يركز على النظر فيما وراء هذا التغير نحو الصراع في العلاقات، وهو ما يستتبع بالضرورة النظر إلى جذور الصراع الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية. وبالتالي يتم استخدام طبوغرافية الصراع، وتقصي شكل هيكل العلاقات والإطار المحيط بها ومضمونها.

وتحول الصراعات يختلف عن حل الصراعات من حيث أنه يهدف ليس فقط لإنهاء آني لوضع حال قائم متأزم، وإنما يهدف إلى تغيير هيكل العلاقات المتأزمة، والتي تطورت في حدتها عبر فترات زمنية قد تطول أو تقصر، وبالتالي تحتاج لاستراتيجيات متفاوتة الأمد للتغلب على هذا الشكل المتأزم وتحويلها لصورة بناءة – ويوضح الجدول

التالي مقارنة بين المنظور المتبع في حل الصراعات ونظيره المتبع في تحول الصراعات.[٥]

	منظور حل الصراعات	منظور تحول الصراعات
السؤال الرئيسي	كيف نضع حدا لوضع غير مرغوب فيه؟	كيف نضع حدا لوضع مدمر ونؤسس لوضع مرغوب فيه؟
البؤرة	التركيز على المحتوى	التركيز على العلاقات
الهدف	تحقيق توافق وحل للمشكلة الحالية التي تسببت في خلق الأزمة	تطوير عمليات تغيير بناءة تشمل، ولكنها لا تتوقف عند، وضع حلول وقتية
تطور العملية	التعامل يتم مع الأعراض الخارجية الظاهرة للمشكلة	يتم التعامل مع المشكلة، كفرصة للتعامل مع الأعراض والانخراط مع الأنظمة الحاوية للعلاقات
الإطار الزمني	قصير الأمد	متوسط إلى طويل الأمد
النظرة للصراع	الرغبة في وضع حد للتصاعد في حدة الأزمة	الرغبة في وضع حد للتصاعد في الصراع المدمر والدفع قدما بالحل البناء الهادف للتغيير

وتبرز أهم مجالات التغيير لدى منظور تحول الصراعات في الأبعاد الشخصية والعلاقات بين الأفراد والأبعاد الهيكلية والثقافية، والتي بالتالي يجب التعامل في إطارها خلال عملية التعامل مع الصراع وتحويله نحو أفضل صورة بناءة. والنهج الذي يتم من خلاله تطبيق مفهوم تحول الصراعات هو تحليل الوضع القائم من حيث القضايا الخلافية وأنماط العلاقات وأبعادها التاريخية؛ ثم تحديد الصورة المراد تحقيقها أو التغيير المراد تحقيقه -أي الحلول والعلاقات المستهدفة- ثم العملية التي سيتم من خلالها تحقيق هذا التغيير بأبعاده الشخصية والثقافية والعلائقية والهيكلية بالطريقة التي تتفق مع الاحتياجات الآنية لحل أو توقيف الصراع – كما هو موضح في الشكل التالي؛ أي أنه يمكن القول أن **تحول الصراعات يشمل في إطاره حل الصراع ويتخطاه لما هو أبعد من ذلك.**[٦]



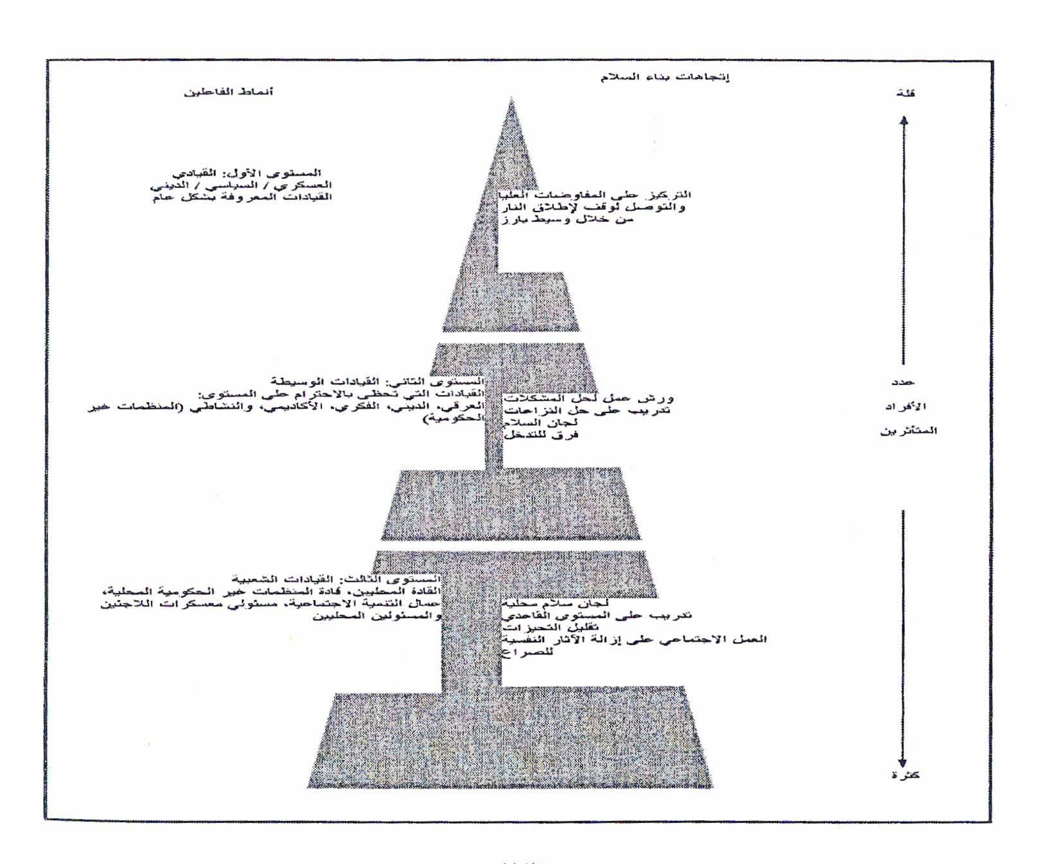
وبالطبع فإن هذه العملية تتم على مراحل زمنية، تحتاج كل منها للقيام بتدخلات وفق المرحلة التي يمر بها الصراع أو التي تقدمت فيها عملية الحل، والتي تشمل: مرحلة التدخلات الفورية لوضع حد للأزمة والتي يمكن أن تستغرق من شهرين إلى ستة أشهر ثم مرحلة التدريب على التعامل مع المشكلة وبناء القدرات للتعامل مع جذورها، والتي قد تستغرق من سنة إلى سنتين، ثم مرحلة تحديد شكل التغيير المنشود، والذي يمكن أن يستغرق من خمس إلى عشر سنوات، وأخيرا مرحلة العمل على تحقيق الرؤية المستقبلية والتي قد تستغرق عقدين فأكثر. هذا مع العلم بأنه في كل المراحل يتم القيام بتدخل على المستوى الكلي للتعامل مع جذور الأزمة والرؤية المستقبلية وكذلك على المستوى الجزئي ثم على مستوى العلاقات والقضايا بهدف إدارة الأزمات ومنع تكرارها في المستقبل.[٧]

ويتميز هذا النموذج بأنه يتعامل مع **مستويات متعددة للتدخل في إدارة الأزمة**، والتي تبدأ بالتدخلات من المستوى القاعدي بتأسيس لجان سلام محلية تستهدف في الأساس تقليل الاحتقانات والتحيزات، وإزالة الآثار الاجتماعية للصراع، كما أن هذا المستوى يستهدف القادة والمسئولين الشعبيين سواء كانوا في أجهزة تنفيذية أو هيئات

منتخبة مثل المحليات أو قادة منظمات غير حكومية وعبر انخراطهم في لجان السلام يتم تأطير أنشطتهم بحيث يصبحوا مساندين لعملية بناء السلام.

أما المستوى الثاني فيستهدف القيادات الوسيطة التي تحظى بقدر من الاحترام والمكانة الاجتماعية والتأثير المحلي سواء كان هذا التأثير مستندا إلى مكانة دينية أو قبلية أو فكرية أو أنشطة اجتماعية في منظمة غير حكومية حيث يعتبر تأثير هذه الفئة كبير في التعامل مع آثار الأزمة وتقليل الاحتقانات والتوترات، من خلال الندوات وورش العمل لحل المشكلات والنزاعات، والتي تنظمها لجان السلام القاعدية.

ثم يلي ذلك مستوى التعامل مع قمة هرم التدخلات الذي يشمل القيادات العليا والمعروفة في المجتمع سواء كانت قيادات سياسية أو عسكرية أو دينية، حيث تعمل هذه الفئة من خلال المشاركة بشكل مباشر على مجرى عملية التفاوض لحل المشكلة أو النزاع.



هذه الحزمة من التدخلات – المجملة في الشكل السابق، والتي تبدأ من قاعدة المجتمع والتي بتكاملها تغير المناخ العام المرتبط بالمشكلة وتجعله أقل احتقانا وأكثر هدوءا- لكي تتم بنجاح فإن الأمر يتطلب استخدام قدرات خاصة لاستكشاف بنية المجتمع الذي يواجه أزمة ما تتطلب التدخل، وذلك بهدف التعرف على مراكز القوة حتى يمكن الاستفادة منها واستغلالها في إيجاد الطريقة المثلى للوصول للمجتمع وبناء علاقات إيجابية تساعد على إتمام الغرض الذي من أجله يتم التدخل دون استثارة حفيظة أعضاء المجتمع أو استقطابهم. هذا فضلا عن ضرورة التعرف على مواطن الخلل التي لحقت بهذه البنية ووضع الحلول البناءة للتعامل معها.[٨]

وفي هذا الصدد فإنه من الأهمية بمكان التأكيد على **خصوصية حالة كل مجتمع،** وخاصة وأن بنية كل مجتمع هي محصلة لتفاعل العديد من المؤثرات والعوامل التي يصعب تطابقها من حالة لأخرى – وهو ما يؤكد على أهمية الإبداع، والذي يعني عدم تطبيق إستراتيجية موحدة للتدخل لدى كل المجتمعات، وإنما التعامل مع كل مجتمع على حدة، وكذلك التعامل مع كل الأطراف داخل المجتمع الواحد دون استثناء، فالعمل من أجل صالح المجتمع يحتم التحاور مع جميع أطراف النزاع.

غير أننا يجب أن نوضح في هذا المقام أن **التمايز في المنظور بين حل وتحول الصراعات يكاد يختفي على أرض الواقع** مع اتساع رقعة الصراعات في العالم وتزايد حدتها وتصاعد وتيرتها، هذا مع **غلبة الاتجاه الأول على الثاني لسهولة التعامل معه وقصر أمده الزمني؛** الأمر الذي يجعله أكثر ملاءمة للعمل على الساحة الدولية التي لا يزال يحكمها مفهوم سيادة الدولة بمعناها التقليدي.

وقد شهدت جهود **الأمم المتحدة** –على اعتبار أنها أكبر فاعل دولي في هذا الصدد- توسعا بشكل كبير في ظل الإستراتيجية المبنية على أجندة السلام، والتي توجت مؤخرا بتشكيل لجنة الأمم المتحدة للسلام. بالإضافة لتنامي دور **منظمات المجتمع المدني العالمي**، والتي تتيح مجالا أكبر للاتجاه الثاني لبناء السلام بسبب قدرتها على التواجد بصورة أكبر قرب قاعدة الهياكل الاجتماعية، وكذلك بسبب توسيعها لمفهوم بناء السلام ليتضمن تحقيق التنمية العادلة والمستدامة في الدول الأقل نموا في العالم، بوصف هذه التنمية صمام الأمان ضد نشوب المزيد من الأزمات في العالم – الأمر الذي انعكس بالتالي على مفهوم السيادة، وجعله أقل جمودا من خلال إعادة تفسيره كمسئولية تقع على عاتق الدولة، وليس حقا مطلقا تتحصن وراءه.

من هنا ذهب البعض لدمج الاتجاهين أو بعض عناصرهما تحت مظلة **مفهوم "بناء السلام الإستراتيجي" (Strategic Peacebuilding)**؛ والذي يشمل –فيما يشبه الخريطة الشاملة– كل المفاهيم الفرعية التي تتعامل مع بناء السلام مثل تحول الصراعات وحقوق الانسان وحفظ السلام والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحماية البيئية والعدالة الانتقالية والتصحيحية، الخ... مع العلم بأن جميع هذه المفاهيم والأساليب يتم استخدام المفيد منها على حسب الحاجة، وهي المفاهيم والأساليب التي ترتبط بطبيعة النزاع أو مستواه ومرحلته.

ويمكن القول أن مفهوم بناء السلام الإستراتيجي يعد مظلة **لمهام بناء السلام**، والتي يمكن –على تعددها– تقسيمها إلى أربع حزم رئيسية على أساس الهدف والنتيجة المتوقعة من استخدامها. وتتعلق الحزمة الأولى من مهام بناء السلام بتقليص العنف المباشر، وتشمل النظم القانونية والتشريعية، والمساعدات الإنسانية، وحفظ السلام، والتدخل العسكري، واتفاقيات وقف إطلاق النار، ومناطق السلام، وبرامج الإنذار المبكر. وتستهدف الحزمة الثانية من المهام أو التدخلات تحويل العلاقات المسببة للنزاع، والتي تشتمل على معالجة الآثار النفسية للعنف، والعدالة الانتقالية، والعدالة التصحيحية، والحكم وصنع السياسات. بينما تركز الحزمة الثالثة على بناء القدرات من تدريب، وتعليم، وتنمية، وبحث، وتقييم. في حين تشمل الحزمة الرابعة والأخيرة التعامل مع الصراع لاعنفيا وبما يعنيه ذلك من رقابة وتوعية وعمل مباشر ودفاع مدني. ومن الملاحظ أن حزم التدخلات تتدرج في مستوياتها في عملية تغيير البيئة المحيطة بالنزاع حتى يمكن الوصول الى مناخ يمكن أن يتحقق فيه حل النزاع بشكل سلمي.

وتبقى ملاحظة أخيرة، وهي أن هذا الحقل لا يزال يعاني من عقدة **النشأة في الغرب** – حيث أن نشأته وتطوره الأكاديميين لا يزالان يصطبغان بالصبغة الغربية في حين لا تظهر دول الجنوب العالمي أو الأقليات المضهدة في الغرب إلا في شكل فئران التجارب التي تتم محاولة إثبات النظريات الغربية من خلالها. ولهذا تقوم الحاجة الماسة لتقديم هذا الحقل المعرفي في المناطق التي لم يتأسس بها كوسيلة لتحفيز الهمم لتقديم مشاركات من خارج الدوائر الأكاديمية الغربية لجعل الحقل أكثر تمثيلية وفاعلية في مواجهة مشاكل الإنسانية. ومن هذا المنطلق سيتم فيما يلي من الورقة استعراض مختصر لأهم الإمكانيات التي يمكن أن تستغل في **العمل من أجل السلام من منطلق إسلامي**.

ثانيا، العمل من أجل السلام في الإسلام:

بالنظر لأساس اعتناق الدين من الأصل؛ فإننا نجد أن الإسلام لا يقر اعتناقه عن طريق الإجبار، وإنما بالحكمة والموعظة الحسنة. هذا فضلا عن أن الإسلام – بابتعاده عن اعتقاد الخطيئة الأصلية وتصويره للجنة على أنها دار السلام – إنما يؤكد على أن الحالة الأصلية – أو الصورة التي ينبغي أن يكون علها حال الأفراد هي السلام. ولعل من الملاحظ أن العديد من الباحثين الذين ينعتون الإسلام وتاريخه بالدموية والإرهاب يغفلون أن المجتمع الإسلامي كان يتمتع بدرجة من السلام الإجتماعي لم تكن متوفرة في عديد من المجتمعات المعاصرة له – حتى وإن تميزت علاقاته الخارجية بدرجة من العنف واستخدام القوة.

علاوة على ذلك؛ من الناحية اللغوية، فإن كلمتي الإسلام والسلام مشتقتان من نفس المادة في اللغة العربية، وهي مادة (سلم)، فلفظة الإسلام في اللغة إنما هي في إحدى معانيها اسم فعل يصف ما يقوم به شخص ما للوصول لحالة من السلام. ومن ثم تكون رسالة الإسلام هي رسالة السلام للبشرية جمعاء، وفي الآية الكريمة قوله تعالي:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمنوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ولا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (٢: ٢٠٨)

ويرى بعض الباحثين أن كلمة السلم استخدمت في هذه الآية للإشارة إلى الإسلام، وبذا تكون دعوة صريحة لتبني السلام باعتباره سبيلا للمؤمنين.[٩] هذا فضلا عن أن السلام هو صفة من صفات الله سبحانه وتعالى:

(سَلَامٌ قَوْلًا مِن رَّبٍّ رَّحِيمٍ) – (٣٦: ٥٨).

وطالما أن هذا الدين قادم من عند السلام فهو يدعو للسلام.

ومن هذا المنطلق، يمكن التوقف عند إتاحة الإسلام المجال للعمل اللاعنفي – والذي قد تكون له الأولوية على استخدام العنف– لإزالة الظلم وردع الاعتداء. هذا لأن الهدف من وجود البشر على سطح البسيطة إنما هو إعمارها، وليس تدميرها. وكما يرى جودت سعيد، فإن القرآن الكريم في سرده لقصة ابني آدم – قابيل وهابيل – أعلى من موقف هابيل المسالم في مقابل موقف قابيل الذي قتل أخيه.[١٠] وطالما أن الإسلام يخاطب العقل، فإنه يجعل كل إنسان مسئولا عن أفعاله وتصرفاته – فضلا عن كونه شريكا في إدارة المجتمع؛ لأنه إذا لم يكن هناك مجال للاعنف – وهو النمط الغالب أو الذي يجب أن

يكون غالبا في إدارة أمور معظم المجتمعات البشرية- فمعنى هذا أن المجتمعات ستنهار وتختفي، الأمر الذي يتنافى مع رسالة الإسلام.[11]

وقد فسر أحد الباحثين الأركان الخمسة للإسلام في إطار من اللاعنف؛ فالشهادة بالتوحيد إنما هي تعبير ضمني عن عدم الانصياع لأي سلطة تخالف تعاليم الدين وأوامر الشرع – في إشارة للعصيان المدني؛ أما الصلاة، فالقيام بها في جماعة إنما هو تصوير بدرجة أو بأخرى للمساواة الواجب تحققها بين البشر. هذا فضلا عن تحقيقها لصورة ذهنية لتجمع الأفراد في مكان واحد، مما يسهل من عملية تسخير قوتهم الجمعية في إطار من اللاعنف – وكذلك الحج؛ أما الزكاة فهي تجعل الفرد على صلة دائمة بمجتمعه من خلال الإحساس بهمومه ومحاولة حل مشكلاته بتحقيق العدل الاجتماعي؛ في حين أن الصوم هو صورة من صور المثابرة وتحمل المشقة.[12]

والكلام هنا لا يعني بأي حال من الأحوال أن الإسلام لا يمكن أن يستخدم تبريرا للعنف - هذا وإن كان البعض يرى أن إلصاق العنف بالإسلام والمسلمين إنما هو نتاج تفاعل عدة عوامل، ليس الإسلام العامل الأهم فيها بالضرورة[13]؛ ولكن الهدف هنا هو إبراز أن الإسلام يمكنه كذلك أن يستخدم في بناء السلام وتحقيق التنمية وهو ما تغفل عنه معظم الكتابات.[14] وهذا لأن الإسلام إنما جاء ليخاطب العقول – والتي هي على اختلاف درجاتها على سلم الوعي والإدراك تتعامل مع النصوص الإسلامية بأشكال، ومن خلال مناظير مختلفة يكون للعوامل الاجتماعية المحيطة درجة عالية من التأثير فيها وعليها، الأمر الذي ينتج عنه أنماط مختلفة للعمل وأساليب حياتية في أماكن ومراحل مختلفة تتخذ كلها من الإسلام قاعدة لعملها.[15] فمصطلح الجهاد – على سبيل المثال – والذى يرى فيه الكثيرين مساويا للعنف والتدمير؛ إنما يتراوح في درجاته ويتعدد في أشكاله وصوره. فمن المعروف أن الجهاد الأكبر هو جهاد النفس، وحثها على التمسك بالفضائل واجتناب الكبائر؛ هذا فضلا عما ورد عن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من أن: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" والذي هو صورة سلمية لاعنفية للمقاومة السياسية.

ونظرة الإسلام للسلام واللاعنف يمكن أن تجد لها أساسا في **تجربة المسلمين الأوائل** في الهجرة من مكة إلى المدينة، وقبلها إلى الحبشة ثم في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار في المدينة – في ظل ما يعرف بدستور أو وثيقة المدينة – وصلح الحديبية مع أهل مكة.[16] أما في التاريخ المعاصر، فنجد مثالا آخر متميزا، وهو **حركة خدام الله** (١٩٢٩-١٩٤٨) التي أسسها خان عبد الغفار خان (١٨٩٠-١٩٨٨)، والمعروف لدى

الأفغان بـــ"فخر الأفغان"، كما كان معروفا في عصره بـــ"الخان الأكبر". كان الهدف الرئيسي لهذه الحركة هو نشر الوعي بين أفراد المجتمع – الموجود حاليا في باكستان – بضرورة نبذ العنف، حيث كانت حوادث العنف والانتقام المتبادل والقضاء على المنافسين المحتملين للزعامة في المجتمع على أشدها في المجتمع الحدودي ذي الطابع الجبلي القاسي، وكان الجيش البريطاني يكون فرق بأكملها من البشتون لبأسهم في القتال وتمرسهم.[١٧] كذلك كان من أهداف الحركة نشر الوعي عن مدى فعالية اللاعنف في مواجهة طغيان الحكام المحليين والمتواطئين مع المستعمر الأجنبي، وفاعلية مقاومة المستعمر البريطاني من خلال الاعتصامات والإضرابات.

وقد بلغ عدد أعضاء هذه الحركة في أوجها قرابة المائة ألف عضو – وكان يتم اختبارهم للتأكد من إيمانهم بمبدأ الحركة من حيث نبذ العنف وعدم اللجوء إليه تحت أي ظرف كان، وهو ما تحقق بالفعل حينما كانت المواجهات على أشدها مع نهاية العقد الثالث من القرن الماضي، حينما التزم أفراد الحركة باللاعنف التام في مواجهة التصرفات الهمجية للسلطات الإنجليزية من قتل وسجن وتعذيب للمطالبين بالاستقلال حيث كان خان يرى الجهاد على أنه ضد من يحملون السيوف، وكان تركيزه على مركزية قيم التسامح والعفو وحياة الفرد وكرامته كوسيلة لمواجهة تفشي العنف في مجتمعه.[١٨]

ويؤكد الإسلام على أهمية العمل من أجل إحلال العدل – وهي إحدي القيم الرئيسية في الهيكل القيمي للإسلام – من خلال مقاومة الظلم والطغيان:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (٥: ٨).

هذا فضلا على أنه يدعو للعمل من أجل السلام وتحقيق التجانس والتناغم في المجتمع، وذلك من خلال التسامح وإظهار العطف تجاه الآخرين:

(إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (١٦: ٩٠) –

وكلها أمثلة لقليل من كثير. فضلا عن ذلك فإن الإسلام ينهى عن الاعتداء على حقوق الآخرين.[١٩] وإن كانت هنا تجب ملاحظة أن الإسلام، وإن كان قد شرع استخدام القوة في مواجهة الطغيان، فإن ذلك لا يتم إلا وفق شروط معينة، لعل أهمها هو عدم

الترويع. وحتى إن كانت الحرب مصرح بها للدفاع عن النفس أو القيم الأساسية للمجتمع فهي تظل استثناء وليست الأصل كما في الآية الكريمة:

(أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ) (٢٢: ٣٩).[٢٠]

كما أن الاعتراف والقبول بالإختلاف الوارد في الآية الكريمة:

(وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ) (١١: ١١٨)

هو في حد ذاته دعوة للسلم لأن الآية تؤسس لقبول الاختلاف – الذي هو أحد الأسباب الرئيسية لتولد الأزمات والنزاعات – وللتعايش معه.

وبذات المنطق، وعلى مستوى المجتمع من الداخل، نجد أن مفهوم الإسلام عن الزكاة ومحاولة خلق درجة من درجات التواؤم والسلام الاجتماعيين – يدفعنا للقول بأن الإسلام ذو نظرة استباقية للتعامل مع المشكلات التي يواجهها المجتمع. وكما يرى المفكر الهندي علي أصغر إنجنيير[٢١]، فإن هذه النظرة الإسلامية تتخطى مرحلة الدعوة فقط لمرحلة الفعل والعمل والتطبيق. فبالتأكيد على التضامن وإجبار الأحسن حظا على تقديم جزء يسير مما توفر لديهم، سيجعل الروابط الاجتماعية أو عبر المجتمعية غير منبتة. هذا فضلا على أنه يقلل من فرص نشوب نزاعات مجتمعية، لأن الجماعات الأقل حظا في المجتمع تلمس موقف التضامن من جانب من أوتوا حظا من الثروة.

علاوة على ما تقدم، فإن تحريم الإسلام للاحتكار وترغيبه عن اكتناز الثروات، إنما يتعامل مع مشكلة محاولة سيطرة الدول الأقوى على مقدرات الحياة والموارد المتاحة بأي شكل أو ثمن، وهو ما ينتج عنه حرمان مواطني الدول الأضعف من التمتع بهذه الموارد والمنافع، الأمر الذي يؤدي بلا شك لتفجر صراعات في مناطق مختلفة من العالم.

بل إن الإسلام يدعو لتغيير الهياكل غير العادلة – وذلك إما عن طريق الهجرة لمكان قد يوجد فيه هيكل أكثر عدلا أو عن طريق المقاومة – المسلحة منها أو غير المسلحة.

إن منطلقات العمل من أجل السلام في الإسلام يمكن تسكينها في إطار **العلاقة الأشمل بين الإسلام وحقوق الإنسان**. وبعيدا عن الجدل الذي عادة ما يثور بصدد حقوق الإنسان ومدى عالميتها، فإننا نرى أنها بشكل عام لابد وأن تكون عامة وعالمية، وذلك لأنها تتعلق بالإنسان – دونما تمييز – أينما وحينما كان؛ هذا فضلا عما يسميه عبد الله

النعيم بالوعي المشترك بالقابلية للانتهاك[٢٢] (Shared Consciousness of Vulnerability)، وهو ما ينطبق على جميع بني البشر. وهذا البعد العالمي يتلاقى مع المفهوم العالمي لرسالة الإسلام – والذي يعني أنه موجه لجميع البشر دونما تمييز كذلك.

- ولكن رغم انطلاقنا من مقولة أن حقوق الإنسان عالمية، فإن هذا لا يمنع القول بوجود طرق مختلفة لتأسيس هذه الحقوق ومحاولة حمايتها – تختلف باختلاف السياق ومضمون هذه الحقوق. فالمنظومة الغربية المهيمنة في هذا السياق –ونقصد بها المنظومة التي تأسست في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وتم تبنيها من قبل الجماعة الدولية ممثلة في الأمم المتحدة– تُعلي بالأساس من جانب الحقوق الفردية –في شقها السياسي والثقافي على وجه الخصوص– من حيث المبدأ على الأقل على ما عداها من الحقوق، هذا في حين ما تقدم بعض المنظومات الأقل حظا توازنا أكبر فيما بين الحقوق وبعضها. ولقد كان هذا الوضع الأخير سائدا إبان حقبة الحرب الباردة، وما كانت تروج له الكتلة الشرقية، ومعها معظم الدول النامية من وجوب إعطاء المزيد من الأولوية للحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وذلك على الأقل حتى بلوغ درجة معينة من التقدم الاقتصادي والازدهار في المجتمع، عندها يصير المجال مفتوحا أمام الحديث عن تطوير وتحقيق الحقوق السياسية والثقافية. ورغم توافر بعض المؤشرات على التوجه نحو إيلاء المزيد من الاهتمام للـــ"واجبات" في ظل ما يعرف بالجيل الثالث لحقوق الإنسان (أو ما يعرف بالحقوق التضامنية؛ كالحق في السلام والبيئة النظيفة، إلخ..) والتي يتوجب على الجماعات أو الدول توفيرها لإتاحة الفرصة أمام الأفراد للتمتع بهذه الحقوق – غير أن هذه الواجبات لم تتخط هذه الدرجة بحيث يتم إملاؤها على الأفراد مباشرة. وهو ما قد يدفعنا للقول بأن مسئولية القيام بهذه الواجبات تركت غير محددة.

وباستعراض منظومة حقوق الإنسان في الإسلام؛ نجد أن أهم ما يميزها هو تأسسها على ثنائية الحقوق والواجبات – الفردية والجماعية على السواء. في عبارة أخرى، يتم التركيز في إطار منظومة حقوق الإنسان في الإسلام على الواجبات بذات القدر الذي يتم به تناول الحقوق. ولعل المسئوليات على عاتق الفرد والجماعة في الإسلام إنما هي خير مثال على ذلك. فمن المعروف أن هناك التزام باحترام حرمة المسكن والحق في الحياة وعدم الاعتداء على ممتلكات الغير مع حسن معاملة الحيوانات والحفاظ على البيئة؛ كلها مسئوليات واجبة على كل مسلم ومسلمة، وهي في ذات الآن ضمان لتمتع كل منهم بحقه بذات الدرجة.

وبذات المنطق، يمكننا الحديث عن واجب العمل من أجل السلام أو عن مسئولية المسلمين (فرادى وجماعات) عن العمل على إنهاء صور العنف في مجتمعهم، والتخلص من الظلم وبناء بيئة سلمية صالحة لحياة الأفراد. وحيث أن مسئولية العمل في هذا الصدد تقع على الأفراد، يتم التخلص من المشكلات التي تواجه المنظومة الغربية من حيث تحديد المسئول عن القيام بعمل إيجابي لتحقيق السلام.[23] ذلك لأنه لتأمين التمتع بالحقوق، لابد وأن يتحمل كل طرف مستفيد واجب حماية هذه الحقوق ومنع الاعتداء عليها،[٢٤] فالمسئولية هنا ملقاة مباشرة على عاتق كل فرد ليبدأ بذاته، ويكون المجتمع – أو الدولة أيا كان شكلها – مسئولين بالتالي مسئولية مباشرة عن حماية هذا الحق وتأمين التمتع به لكل فرد. وبهذا الشكل، فإن هذا الواجب للعمل من أجل السلام قد يكون محركا رئيسيا وراء قيام المجتمعات والمنظمات الإسلامية بعمليات للتدخل لأغراض إنسانية والمساهمة في الحد من معاناة البشر. وبالرجوع للمنظور الكوني لرسالة الإسلام، فإن البعض قد يجعل منها أساسا لعمل تطوعي عبر الحدود؛ بل إن فكرة العمل التطوعي في حد ذاتها تجد لها سندا ومكانا من خلال حث أفراد المجتمع على الفاعلية والانغماس في حل مشكلات مجتمعاتهم، والاهتمام بشئون وهموم شركاء المكان والزمان.

وإذا ما أمعنا النظر في هذه الآلية، سنجد أن هذه المسئولية للعمل من أجل السلام إنما هي جزء من إطار أوسع لمفهوم السلام في الإسلام. وهو مفهوم لا يقتصر على كونه منافيا للعنف فقط؛ بل إنه يتضمن من الآليات ما يمكن المسلمين ومن سواهم من بني البشر من تحقيق ما يعرف بالسلام الإيجابي – والذي يعني العمل على تأسيس علاقات إيجابية تحقق التجانس في العلاقات بين أبناء المجتمع الواحد – وليس فقط انتفاء الصراع – وهو ما يعرف بالسلام السلبي – كما تقدمت الإشارة.

هوامش الدراسة

[1] Mohammed Abu-Nimer, **Nonviolence and Peacebuilding in Islam: Theory and Practice**. Gainesville: University Press of Florida, 2003. p. 54.

[2] Diana Francis. **Rethinking War and Peace**. London: Pluto Press, 2004. p. 117.

[3] لمزيد من التفصيل، يمكن مراجعة: جين شارب. **بدائل حقيقية**. مؤسسة ألبرت أينشتين. الولايات المتحدة، ٢٠٠٣.

[4] David Cortright. **Gandhi and Beyond: Nonviolence in the Age of Terrorism**. Boulder: Paradigm Publishers, 2006. Pp: 122, 127.

[5] John Paul Lederach. **The Little Book of Conflict Transformation**.Good books,2003. p. 33.

[6] **Ibid**. p. 35.

[7] John Paul Lederach. **Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies**. Washington, D.C. United States Institute of Peace, 1997. p. ٨٠.

[8] John Paul Lederach, **The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace**. New York: Oxford University Press, 2005. Pp: 34-40, 84-87.

[9] Asghar Ali Engineer, **The Concept of Peace in Islam**.

ويمكن مطالعته على الموقع التالي:

http://www.dawoodi-bohras.com/perspective/islam_peace.htm بتاريخ ٢٠٠٧/٤/١٩

[10] Jawdat Saeed and Afra Jalabi (translator), "Law, Religion, and the Prophetic Method of Social Change," **Journal of Law and Religion** 15, no. 1-2 (2000-2001). P: 124-125.

[11] Muhamed Abu-Nimer. **Ibid**. P. 39.

[12] **Op. Cit**. p. 22

[13] Monica Duffy Toft, "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War", **International Security**, Vol. 31, No. 4 (Spring 2007), 97–131. P. 107.

[14] Robert C. Johansen. "Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint among Pashtuns" **Journal of Peace Research**, Vol. 34, No. 1. (Feb., 1997), pp. 53-71. P. 67

[15] John R. Hall, "Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective". **Handbook for the Sociology of Religion**. ed. Michele Dillon. UK: Cambridge University Press, 2003. 359-383. p. 360.

[16] Mohammad Shahabuddin, "LEARNING FROM THE PAST: ROLE OF RELIGION IN PEACEBUILDING" in **Journal of International Affairs**, Vol. 8, Nos. 1 & 2, June & December 2004. (55-78) p. 68.

[17] **Ibid**. p. 70.

[18] **Ibid**. p.71.

[19] **Ibid**. P. 34

[20] Karen Armstrong, The True, Peaceful Face of Islam.

ويمكن مطالعته على الموقع التالي:

http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1101011001-175987,00.html

[21] Asghar Ali Engineer. **ON DEVELOPING THEOLOGY OF PEACE IN ISLAM, 2001.**

ويمكن مطالعته على الموقع التالي: http://ecumene.org/IIS/csss58.htm.

[22] Abdullah A. An-Na'im. 1999. "The Position of Islamic States Regarding the Universal Declaration of Human Rights" **Innovation and Inspiration: Fifty Years of the Universal Declaration of Human Rights.** Baehr, Peter et. al. Eds. Amsterdam: Royal Netherlands .Academy of Arts and Sciences. P. 177

[23] Audrey R. Chapman. "Reintegrating Rights and Responsibilities: Toward a New Human Rights Paradigm," in **International Rights and Responsibilities for the Future**, ed. Kenneth W. Hunter and Timothy C. Mack. Westport, CN: Praeger, 1996, 3-29. P. 6.

[24] Mary Maxwell, "Toward a Moral System for World Society: A Reflection on Human Responsibilities" **Ethics and International Affairs** v.12, 1998, 179-199. p. 187.

التعقيب

د. هبة رؤوف

• أنا سعيدة للتواجد مع أساتذتي و زملائي. أنا أشعر بأن العرضين يكملان بعضهما البعض. أميرة تتحدث عن منظور للسلام العادل فتبحث عن القيم في حل النزاع وتبحث عن قيم في تأسيس استخدام القوة، وهشام يتحدث عن كيف نبني السلام.

ولقد ذكرت أميرة مساهمات نظرية كثيرة ومتنوعة، لكنها مساهمات لا تحدث في النهاية تراكما، فتظل علي مستوي أفقي ولا تحقق تراكما حتى على مستوى بروز هيراركية واضحة المعالم. وهذا هو واقع العلوم الاجتماعية، فنحن نري الـــ paradigm shift في لحظة مخاض طويل، وهناك نظريات جديدة تفرز في كل التخصصات، لكنها لا تنتج شيئا ملموسا. وما تصفه أميرة مرتبط بشكل كبير بكل نظريات العلوم الاجتماعية، فهي في لحظة تحول ولحظة مراجعة نقدية، لكن من الواضح أنه قدر العلوم الاجتماعية أن تظل في لحظات المخاض تلك.

أنا اهتممت بموضوع أميرة وبموضوع هشام من قبله. ولقد كان اهتمامي بموضوع أميرة نتيجة لعملي مع أ.د.نادية مصطفى في مشروع العلاقات الدولية، وكذلك عملي مع أ.د. نادية مصطفى في موضوع الديمقراطية االعالمية، وبالتالي لا يستطيع المرء الخروج من عباءة العلوم المختلفة. مثلا عند العمل علي موضوع الديمقراطية العالمية لابد أحتك بالـــ globality ومجالات الفلسفة الحديثة في النظر للعالم. ولقد تناولت موضوع المواطنة وفكرة المواطنة من منظور حداثي، وبالتالي انشغلت باقترابات الحداثة وعالمية المفاهيم.

تحدثت أميرة عن مراجعات استدعت البعد القيمي والبعد الثقافي، وقبلت بأهمية التعددية والتنوع، وكيف أن النظم الليبرالية على مدار الثلاثين إلي الخمسين سنة الماضية أصبحت أكثر إدراكا وتقبلا لوجود تعددية ثقافية وعرقية، وهو ما انعكس علي المنظور الليبرالي ذاته.

فالمنظور الغربي الوضعي منذ الأربعينيات والخمسينيات يواجه بتحد لهيمنته إلي جانب أزمات الحداثة المتتالية منذ الثلاثينيات، بل حتى منذ نشأة الحداثة. فلقد بدأنا

بالاستنارة التي تضع الإنسان موضعا مركزيا وانتهينا بالحداثة التي وضعت الطبيعة موضعا مركزيا. وبالتالي أنا أري أن فكرة التعددية الثقافية لم تأت في آخر بند، لكنها تمت بعد مراجعات النظرية السياسية علي مفهوم الوحدة في المواطنة. وكما قال الدكتور المسيري رحمه الله :التسوية ليست المساواة. أو فكرة التنميط و تحويل المواطنين لأرقام. أنا أرى أننا شهدنا بالفعل paradigm shift بتراجع اليقين بأن الدولة هي الوحدة المركزية في التحليل السياسي. وهو ما أدي نظريا إلي ما يسمي metholodogical nationalism. فالقومية nationalism ليست مجرد رباط جمعوي سياسي، وإنما أيضا أصبحت الدولة تحتكر العقل السياسي والخيال السياسي باعتباره الوحدة المركزية، وبالتالي كان الـــ paradigm shift في هذه المسألة. فلم تؤد الدولة الوظيفة المنوطة بها لتحقق السلام الكامل، ولتحل المنازعات الدولية، وتخرج من أسر النزاعات الأهلية. وبالتالي، وحتي مع قول البعض، بأن ما حدث هو تحول كبير، وقول البعض بأن ما حدث هو تراجع، فالثابت أن شيئا ما قد حدث، وهز اليقين الثابت في الدولة القومية الأشبه باليقين الديني. من هنا جاءت فكرة تواضع الدولة، بل إن الإطار النظري الغربي أيضا تواضع علي اعتبار أن الحداثة العالمية الصالحة لكل زمان ومكان ليست صحيحة تماما.

ولقد اتضح ذلك مع نهضة الاستعمار؛ فنحن دائما ندرس أزمتنا في التعامل مع الهيمنة والإمبريالية، ولا ندرس أزمة الهيمنة والليبرالية لحظة نشر الاستعمار، فالغرب لا ينشر عالمية، بل ينشر استعمارا وهيمنة، وهذا يخلق له أزمة، وهذه الفكرة ترجع لفترة تاريخية قديمة، وربما كانت فكرة كانت عن سلام عالمي لها هدف أخلاقي. فليس فقط نحن من عاني من أزمة هوية، لأن الغرب كان لديه أزمة منظور paradigm. وأهم كتابين أحالنا لهما علماء الاجتماع والدراسات الثقافية في الغرب في هذا الإطار هما "Modernity At Large" و "Location Of Culture". والكتابان لكاتبين من أصول هندية، وكان منطقي أن يظهر من الهند –التي تعتبر صندوق بندورا Pandora box ثقافي وديني وعرقي- المراجعات لإعطاء عودة للـــnormative and moral theory. وبالتالي لم يظهر هذا التحول فجأة، و إنما كان موجودا طوال الوقت بأساتذته وأسانيدهم، ولكنه كان صامتا.. والآن أتصور أنه قد أصبح ممكنا أن يحدث التحول من

الـــMethodological nationalism (وأنا هنا أؤول) إلي الـــ methodological multiculturalism.

أعتقد أن هناك مسألتين بحاجة إلى تأكيد عليهما، ولا أعلم إن كانا موجودين في الرسالة: أولا، إذا تحدثت عن قيم، فلابد من دخول ملف العالمية universality، ومن خلالها أستطيع أن أفهم كيف تجلت القيم في الـــparadigm. وكلما زعم المنظور أنه عالمي، كلما فرض منظومة قيم محددة و لم يتنازل عنها. وكلما كان الـــ paradigm أقل جرأة في الحديث عن عالميته، كلما قل اهتمامه بالجانب القيمي. ولدينا نماذج توضح كيف تراوحت التقاليد ما بين الخاص والعام في العالمية في الفلسفات المختلفة، وبناء عليها في منظومة القيم التي تقدمها وتصب في المنظور الذي تفسر به هذه الفلسفات الظواهر. علي سبيل المثال الجدل والتنازع بين كانت وهيجل... كانت يتحدث عن السلام العالمي حتي لو لن يستطيع تحقيقه، أما هيجل، فيؤكد علي أن الدولة هي التجسيد. مثال آخر عن الفارابي عن المعمورة الفاضلة، في مقابل ربما ابن تيمية، حيث التركيز أكبر علي البعد العقيدي ومفهوم الأمة، وربما لم يوسعها للمعمورة الفاضلة لتضم الأمة وغيرها من الأمم. فهل أميز الإنسان أم أـــميز الإسلام بالمعني التقني، وما أثر ذلك علي فكرة الحرب والسلام؟

ثانيا، مفهوم القانون الدولي الإنساني هام للغاية في هذا السياق ويستدعي حديثا عن فلسفة الحق. وأنا ألفت نظرك لكتاب من زبدة ما كتب الشيخ القرضاوي و نشره في جزئين عن فقه الجهاد ويتناول فيه الجهاد من أول البعد الإنساني، والنفسي، والاجتماعي، وهذا الكتاب أعتقد انه يجب أن يقرأ بعناية ممن يعملون علي المواضيع المرتبطة بالسلم والحرب.

ولقد سألت أميرة في عرضها: هل نحتاج أن نربط بين النظريات المختلفة أم نحتاج أن نجد لها منطق داخلي وجودي؟ فالنظريات بالنظر لمنطقها الداخلي يمكن، ألا ترتبط لكن يمكن أن يتم تحزيمها إلي حزم. وقد نحتاج استحداث تصنيفات للنظريات الصاعدة.

أشكركم علي الجهد الكبير في السمينار، والذي أعتقد أنه يصب فيما علمتنا إياه الدكتورة نادية مصطفي في مشروع العلاقات الدولية عبر السنين عن الإسهام الذي يمكن

أن تقدمه نظرية عربية إسلامية سواء من ناحية حدود العلم النظري أو نطاق العلم أو منهاجية العلم.

وأنا أشير لطريقة الدكتورة نادية في طرق الثلاثة جوانب السابقة-حدود العلم ونطاقه ومنهاجيته- فهي دائما تطرح رؤي المدارس الغربية المختلفة ثم تتبعها برؤيتنا. و هنا أسأل هل نحن فقط ندق جرسا بأن لدينا نظرية إسلامية أم أن الغرب بالفعل كان كالتي نقضت غزلها من بعد قوة حين بنى منظورا متكاملا، لكنه نزع البعد القيمي منه. و بالتالي فما أفعله هو أنني أضع لبنة، كما جاءت بها الرسالة المحمدية. فلا أقول أنني بديل بل أقول أنكم بنيتم بناء رائعا، وأنني بكل تواضع أضع لبنة. وهو ما تطلب منا حوالي ثلاثين سنة من عمل الأساتذة حتى بدأت الأمور تتقطر وتتركز إلي أن أصبحت هذه اللبنة -التي لم تتضح تماما بعد- شبه قادرة على أن تسد هذا الفراغ الذي خلفه الغرب، وأصبح لدينا من القوة والثقة والتواضع ما يسمح لنا أن نقول أن لدينا لبنة، وأنه إذا لم تستكمل فسيظل هذا الجدار الرائع من فكر الحداثة ومدارسها الرائعة ناقصا هذه اللبنة.

أما بالنسبة لتعقيبي على طرح هشام، فأنا اهتممت بموضوع السلام منذ زمن، والتطور الذي شرحه هشام رأيته بشكل واقعي، و ليس بشكل نظري، في " جمعية التسلح الخلقي" أو ما يسمي الآن Initiatives for change، والتي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية في محاولة إصلاح العلاقة بين ألمانيا وفرنسا. فكانت مجموعة صغيرة تتقابل في سويسرا وتبحث كيفية صنع السلام. وبدأت جمعية التسلح الخلقي في تطوير -لا فكرة بناء السلام، ولكن- الـــreconciliation، وبدأت تأخذ مجموعات متنوعة من القرى التي قتل فيها أشخاص وتجلس هذه المجموعات سويا للحديث عن موت الأبناء، فيكتشف الجميع أنهم مشتركون فالأبناء قتلوا والحزن واحد، فما فائدة الحروب؟ ويتضح كيف أن فكرة الـــreconciliation تنهض علي قيم مسيحية وأوروبية ومنطق العقل والجوار الجغرافي. هذه كانت من التجارب التي قدمتني للفكر الذي تتحدث عن موضوع السلام.

من التجارب العملية التي خضتها أيضا وجاءت مرتبطة بموضوع السلام تجربة مرتبطة ببروز وبزوغ فكرة المجتمع المدني العالمي، والتي عملنا عليها مع الدكتورة نادية في مركز البحوث السياسية فترة طويلة، والتي أوضحت لنا أن الغرب منشغل جدا بالشق العالمي، وهذا نابع من انشغالهم بالعالمية والcosmopolitanism، وهكذا. وهناك جزء

من الغرب منشغل جدا بالمجتمع. ونحن لأننا منشغلين باللبنة الفارغة تساءلنا عن المدنية civility، لأننا اكتشفنا أننا نريد أن نعرف معيار الـــ civility، لأنها منبع و مخزن للقيم، لأقول أن هذه حرب ضد التمدن أو سلام مع التمدن. ومن خلال هذا المشروع استطاع الفريق العربي أن يطور مفهوما، عندما طرح في كثير من المنتديات الدولية تم اكتشاف أنه جديد. وأصبحوا يتساءلون عن مراجع عن هذا الموضوع، وكان المرجع هو هذا الفريق العربي. وهو قريب مما يتحدث عنه هشام لأنهم يتحدثون عن "الحرب الوقائية"، ونحن نتحدث عن "التمدن الوقائي" قبل حدوث الحرب، لأنني أسعي لتشبيك المجتمع ليواجه نذر الحرب.

فالتمدن الوقائي preemptive civility هدفه أن يتوقف التصعيد للحرب، إذا ما بدأت نذرها، وهو ما يحتاج إلى مجتمع رشيد. وأنا في النهاية فخورة جدا بجهد أميرة وهشام، وأقترح أن تنشر الورقتان سويا في كتاب لأنهم وجهين لعملة واحدة؛ الحرب العادلة وما يمكن أن تضيفيه فيها، وعمل هشام علي موضوع بناء السلام.

الأسئلة والمداخلات

أ.د. نيفين عبد الخالق:

بالنسبة لموضوع القيم وتناولنا للتحليل الثقافي فهو ليس من قبيل الترف العلمي وليس شيئا جديدا. فالقيم هي التي تفرق بين كوننا في عالم إنساني، وأن نكون في غابة. وأنا أذكر ذلك، لأقول أننا إما أن نكون حيال دراسات مادية أو فكر ديني، حيث أشعر بأن هناك تأثرا شديدا بالمدارس الغربية، واستحياء في تناول المدارس الإسلامية، خاصة عند هشام. فأنت تتحدث عن بناء السلام في الإسلام، لكن لا أجد تناولا لأي منظور إسلامي، فما الفرق بين ما فعلته و بين أي باحث غربي كاثوليكي؟ فالتحيز في العلوم السياسية هو مسألة حسمت بالقول بأنه لا توجد حيادية تامة، وأن الباحث يجب أن يكون له منظور حضاري ينطلق منه.

لي تعليق آخر علي الحديث عن "إمكانيات بناء السلام في الإسلام"، لأنه ينطوي علي حكم قيمي، وكأنني أفترض في الإسلام العنف، وأتساءل عن الكيفية التي يمكن أن نبحث من خلالها في الإسلام عن شيء من السلام. وأقول أن الحديث على هذا النحو به تحيز قيمي ربما يكون مصدره هو المصادر التي استندت الرسالة إليها. و أشير هنا للاعتزاز الذي علمنا إياه الدكتور ربيع بحضارتنا.

أيضا أشير إلى ثبات وإطلاقية القيم. فلقد علمنا دكتور ربيع أن القيم ثابته ومطلقة، وهذا مهم في سياق الحديث عن النظرية السياسية القيمية المعيارية، فعندما أحاول بناء نظرية إسلامية، لابد أن أفرق بين نظريتين؛ النظرية الإسلامية القيمية المعيارية التي تنطلق من أصول إسلامية، والواقعية الاسلامية وما يفعله المسلمون.

أخيرا، أنا أسأل أين السلام الإسلامي؟ pax islamica.

أ.د.نادية مصطفى:

لا أعتقد أن هشام ينبغي أن يكون له paradigm إسلامي، ولكنه كباحث في هذه المنطقة البحثية يحتاج إلى أن يوفي المنظور الإسلامي حقه.

أماني غانم:

في الحقيقة قلما يستطيع المرء أن يستمع لمحاضرة فيها خلاصة عمل لفترة طويلة علي دراسات هامة. وأنا لي تعليق علي كلام د.هبة بأن الموضوعين يكملا

بعضهما البعض، وأضيف بأن كلا منهما كان في مكانه المحدد، فهشام وكأنه يقول أنتم لديكم جدار متكامل، ولدينا ما نسهم به، والمناخ الأكاديمي الذي كان يعمل فيه يسمح بذلك. أما أميرة فتعمل في مناخ مختلف وتخاطب جمهورا مختلفا. فنحن نقرأ في كتابات نظرية ليست نابعة منا ولا من مجتمعاتنا، ونحن نلهث طوال الوقت وراء نظري يمكن أن يتغير في أية لحظة. وهذا ما تقوله أميرة أننا يجب أن نعمل علي شيء يحتاجه واقعنا، لأن النظري الذي نلهث وراءه يمكن أن يتغير، ولأنه لا يوجد تنظير غير معياري، فكل تنظير هو معياري يضع قيما ويستبعد قيم.

إيناس (ماجستير الدراسات الأورومتوسطية):

المشكلة بين الواقع والنظرية، كيف أدرس الواقع الذي يتغير بسرعة شديدة، بينما القيم ثابتة، ونموذجي المعرفي الإسلامي يقول لي أن لدي بناء مفاهيميا ثابتا ليس منفصلا عن الواقع، بل يلقي بظلاله عليه، ويمكن تغيير الواقع منه. المفاهيم الثابتة من المفترض أني أستمدها من القرآن و السنة حسب النموذج المعرفي الإسلامي، وبالتالي لو أنا باحث في العلوم الاجتماعية أريد دراسة أبحاثي من المنظور الإسلامي غير المنفصل عن الواقع، هل من قبيل العبث أن أدرس فقط علوم سياسية وأبحث في هذه المفاهيم التي تؤثر في الواقع وتغيره دون دراسة القرآن والسنة أو بمعني آخر الدراسات الشرعية؟ هل من المفيد الفصل بين الإسلام والمسلمين؟ فالأستاذ هشام قدم مجموعة مفاهيم يريد دراستها في حالة الفلبين مثل العدالة والتضحية والجهاد والعمل الإنساني. هل لو بني هذه المفاهيم من المنظور الإسلامي، وذهب إلي الفلبين، وربما وجدها غير متطابقة معه، فهل أقول أن البناء النظري في حالة الفلبين ليس متطابقا مع المفاهيم، ويكون هدفه عندئذ البحث عما ينبغي أن يطرحه لكي يساعدهم على تغيير واقعهم؟

نقطة أخري تتعلق بالتراكم المعرفي، كيف أحدث التراكم المعرفي في النموذج الإسلامي لو أردت أن أعمل علي رسالة أو بحث؟ هل أراجع جميع نتائج الدراسات قبلي وأبني عليها؟ وشكرا.

أ.د.كمال المنوفي:

بخصوص تعليقات أ.د. نيفين عبد الخالق علي عنوان رسالة هشام، أنا أري أن حجم العنف كبير جدا في التاريخ الإسلامي كبير جدا و دموي، و لذلك لا أري في العنوان استفزازا ولا غضاضة.

نقطة أخري بخصوص اللبنة التي تحدثت عنها الدكتورة هبة لنملأ بها الفراغ الموجود، وهي فكرة المدنية والقيم، وأن المدرسة الإسلامية ستضع اللبنة. أنا أقول أن الحضارة الغربية قائمة علي القيم ولا حضارة تقوم بدون قيم، وبالتالي يجب أن نعطي للآخرين قدرهم في هذا الجزء وفي غيره من الأجزاء في النظرية العالمية.

كما نفهم، فإن النسق القيمي في الإسلام يعتمد علي الوحي وعلي صحيح السنة، ويمتاز هذا النسق بالثبات، أما النسق الغربي فيتغير في أحيان كثيرة، فيطغي مفهوم المصلحة، وهذا ما يدفعهم لمحاولة تكييف جهاز الإعلام للحروب التي يخوضونها. فهو في النهاية نسق مصلحي يقوم عليه الغرب. فهل يمكن المشابهة بين النسق الغربي الذي يتغير باستمرار وبين النسق القيمي الإسلامي؟

أ.د. نيفين عبد الخالق:

أنا أوضحت في كلامي لأميرة أن هناك فرقا بين النظرية المعيارية القيمية الإسلامية التي تستمد من القرآن والسنة التي فيها القيم ثابتة وبين النظرية الإسلامية الواقعية التي تتفق مع كلام أ.د. كمال، فالواقع مليئ بالتناقضات و البعد عن الأصل الإسلامي. وقد أخذت علي هشام أنه قال في عنوان رسالته "في الإسلام"، بينما لو قال "عند المسلمين"، كان سيكون هناك فرق.

وهذا يرد علي كلام ابنتنا التي سألت: لأدرس إسلامي هل يجب دراسة القرآن و السنة؟ وأنا أجيبها بأنه نعم، يجب عليك معرفة القرآن، والسنة، والحديث، والفقه، وأصول الفقة، وتاريخ التشريع، وتاريخ إسلامي. وليتنا تعلمناها صغارا، لأن هيمنة المفاهيم الغربية جعلتنا لا نستطيع أن نتفهم هذا ونتحدث لغة علمية واحدة.

أ.د. نادية مصطفى:

لدي ملاحظات علي دراسة هشام و تعليق أ.د. نيفين:

أولا، إذا طلب من الباحث أن يقرأ في الدراسات الإسلامية ليؤسس نفسه ويساهم من منظور حضاري في العلوم الاجتماعية الحديثة، فهذا ليس معناه أن يتحول إلي متخصص في الدراسات الإسلامية، وإلا لن يقدم أحد علي القراءة،، ولذلك أقول بأن من يقرأ في العلاقات الدولية الآن لابد أن يقرأ في اجتماع وتاريخ وفلسفة. والمنظور

الحضاري الإسلامي يستلزم قراءة خاصة فيه، حتي الغربيون أنفسهم المتخصصون في تلك الأمور يقرأون في تلك المجالات.

ثانيا، أنا بالفعل مع أ.د. نيفين في ملاحظاتها حول عنوان رسالة هشام، فلقد قال هشام أن"دراسات السلام علم غربي، بينما استعرض في حديثه عن الإسلام حالات تطبيقية، وبالتالي طالب بأن تكون هناك تعددية في الأطر النظرية لدراسة مثل تلك الحالات التي لا تصلح الأطر النظرية الغربية لدراستها. لكن المشكلة هي أنه مطالب أن يذهب لأقلية مسلمة مضطهدة في الفلبين في ظل العنف المسلح من النظام الموجود ليتحدث عن إمكانيات بناء السلام في الإسلام. أيضا، لماذا لا يكون الحديث عن إمكانيات بناء السلام للأقليات المسلمة في العالم؟ فشتان بين الأمرين. فلا يجوز الحديث عن إطار نظري عام عن السلام في الإسلام دون تمييز بين حالة وأخري.

ثالثا، نريد كباحثين كسر هذه الثنائية بين: هل الإسلام سلام أم حرب؟ وحين قلنا أن دراستك ودراسة أميرة تمثلان وجهين لعملة واحدة، فهذا في القضية عامة –قضية السلام والحرب عامة– وليس فقط في المنظورات الغربية أو المنظور الإسلامي. وقد عملت كثيرا علي هذا الموضوع حيث نجد أن الدراسات إما تتحدث عن السلام في الإسلام أو الحرب في الإسلام. لكن السؤال الذي نريد طرحه هو: كيف يكون السلام في الإسلام سواء في ظل القوة أو في ظل الضعف، وكيف نتحدث عن الحرب في الإسلام بصفتها حالة من الحالات التي يعيشها المسلمون، وليست الأصل في التنظير الإسلامي عن العلاقة مع الغير. هذه هي الأمور التي ينبغي أن نعيها كباحثين ننتمي لهذه الحضارة، وربما تسقط سهوا أو عمدا من آخرين.

هشام سليمان:

بالنسبة لتعليق الدكتورة نيفين فقد واجهتني مشكلتان. تتعلق الأولي بالجمهور، فأنا لا أخاطب العرب و المسلمين الذين يعرفون ما أتحدث عنه. أما المشكلة الثانية فتتعلق بالأدبيات والتي كانت معظمها أدبيات أجنبية.

أما بالنسبة لمسألة إمكانيات بناء السلام للأقليات المسلمة، فأتصور أنها ربما تكون خطوة بحثية قادمة.

أ.د.نادية مصطفي:

لي تعليق علي كلام الدكتورة هبة حول جمعية التسلح الخلقي والتي بدأت في فرنسا و ألمانيا و انتقلت عندنا. الآن كل مجتمعاتنا فيها جمعية التسلح الخلقي، بدايتها كانت الصراع بين دولتين في نفس القارة علي مصالح تلعب فيه عوامل القومية والتاريخ دورا. وهنا يجب أن نفرق بين بناء السلام وصنع السلام وحفظ السلام. لكن أن تستخدم تلك الأدوات في ظل ما هو متداول من أن ثقافة السلام والتسامح هي ما تجري به هيئات أوروبية وأمريكية في مجتمعاتنا وفي فلسطين بين العرب والإسرائيليين سعيا لما يسمي بناء السلام، فهذا خطأ. ويجب أن نميز بين الحالات. فقد سمعنا ما تحدثت عنه د. هبة من أن أم فرنسية وأم ألمانية تجلسان سويا فيبكيان سويا على الأبناء الذين قتلوا ويتشاركان في الأحزان. و قد سمعت هذا في مؤتمرات في الخارج حيث يجلس يهود مع فلسطينيين في ندوات تحت مسمي حوارات الثقافات و الأديان ليتحدثوا عن ثقافة السلام و كيف أن الحوار يحل المشاكل السياسية بهذه اللغات، وأهمية أن يتشارك الفلسطينيون واليهود الأحزان، لينسوا مشاكلهم و يقدموا على مستقبل من أجل السلام، فهذا أمر خطير.

كذلك أنتبه حين يأتون إلى مصر ليتحدثوا عن ثقافة السلام بين المسلمين والمسيحيين، كما لو أن هناك حربا بينهم. فحين نتحدث عن ثقافة السلام بالنسبة للأقليات المسلمة المضطهدة وخاصة في جنوب شرق آسيا، فهذا أمر له دوافعه السياسية لمنع مطالبة هذه الأقليات بحقوقها، وهي أقليات موجودة في هذه المناطق تاريخيا، و كانوا في أرض يحكمها الإسلام.

فالمهم أن نستطيع أن نميز بين السياقات المختلفة والمستويات التي نتحدث عنها. والسلام رؤية قيمية حضارية، إذا فعندما نتحدث عن القوة والعزة، نعطي مفهوم السلام أبعادا حضارية لا يذكرها الغربيون عند الحديث عن السلام.

أميرة أبو سمرة:

في ردي علي تعليقات د.هبة سوف أوجه لها سؤالا. بخصوص الـunivrsality. "حيث أن المنظور أو paradigm كلما زعم أنه universal أو عالمي زعم أن لديه قيما لا يتنازل عنها"، هكذا قالت في تعقيبها، لكن الحقيقة ما يشغلني الآن هو ما يطرح في الغرب من دعوات universal تقبل التعددية، وتقول بأنها مستعدة لأن تقبل بقيم أخري بديلة أو تضيف لها.

د.هبة رؤوف:

أنت لديك رسالة للعالمين، ولديك أيضا "خذ العفو و أمر بالعرف"، فالعرف فيه محلية واختلاف. وعبر تاريخ الإسلام كان الفقه يأخذ في الاعتبار الأعراف الموجودة مع المنطلق الأصلي والمقاصد. لكن إذا كان العرف يمكن تسكينه في المنظومة فهناك فكرة الـ diversity والـ unity. وهناك فكرة التوحيد، وداخله فكرة تعريف الأمة التي تحتوي داخلها على أمم من الناس. ودستور المدينة يؤكد أن لا تناقض بين تواجد منظومة كلية لدي أطرحها باعتبارها عالمية، وبين أن أسكن داخلها منظومات فرعية. فأنا أمثل منظومة حاضنة، ليست مهيمنة بالمعني السلطوي، بل مهيمنة بالمعني الأخلاقي.

أميرة أبو سمرة:

في الحقيقة إن ما قصدته هو أنه من الغريب أن يأتي هذا الطرح من الغرب، وليس من الإسلام. ففكرة القبول بهذا التنوع القيمي داخل العالمية هو فكرة جديدة.

بخصوص القانون الدولي الإنساني، لدي أجزاء كثيرة تتعلق بالقانون الدولي الإنساني لكن في داخل الرسالة، والرسالة بها أجزاء عن التيار الليبرالي التقليدي، وكيف يقرأ القانون الدولي قراءة تقليدية وليبرالي غير تقليدي يقرأ القانون الدولي قراءة غير تقليدية، ويدعي أن ما هو أخلاقي يتعدي ما هو قانوني دولي.

السؤال حول كيف يمكن ربط الشتات والجمع بين النظريات المختلفة، هذا سؤال لا ينبع من منظورنا الحضاري، بل ينبع من داخل النموذج المعرفي الغربي. فهم يتساءلون: لماذا هذا الشتات النظري وكيف يمكن تجاوزه؟ قد يكون الحل فعلا فكرة التحزيم، فهناك فعلا حزم معرفية ونظرية، الخ...

بخصوص ما قاله أ.د. كمال المنوفي عن اللبنة، نقول أن اللبنة يمكن فعلا أن توضع في دراسة إمبريقية، بقدر ما يمكن أن تدور حولها دراسة معيارية، فمن المطلوب أن أرصد حين أقرأ الدراسات الغربية ما يغيب عنها من أشياء يمكنني أن أضيفها.

بخصوص مشكلة دراسة العلوم الشرعية، درسنا خلفية بسيطة عن النموذج المعرفي واختلاف الأنساق المعرفية، وهو ما دفعني دفعة قوية لكي أفهم، كيف نحن مختلفين. وكذلك أتصور أن كل موضوع يفرض ذاته، وكما أشارت أ.د.نيفين فإننا بالفعل

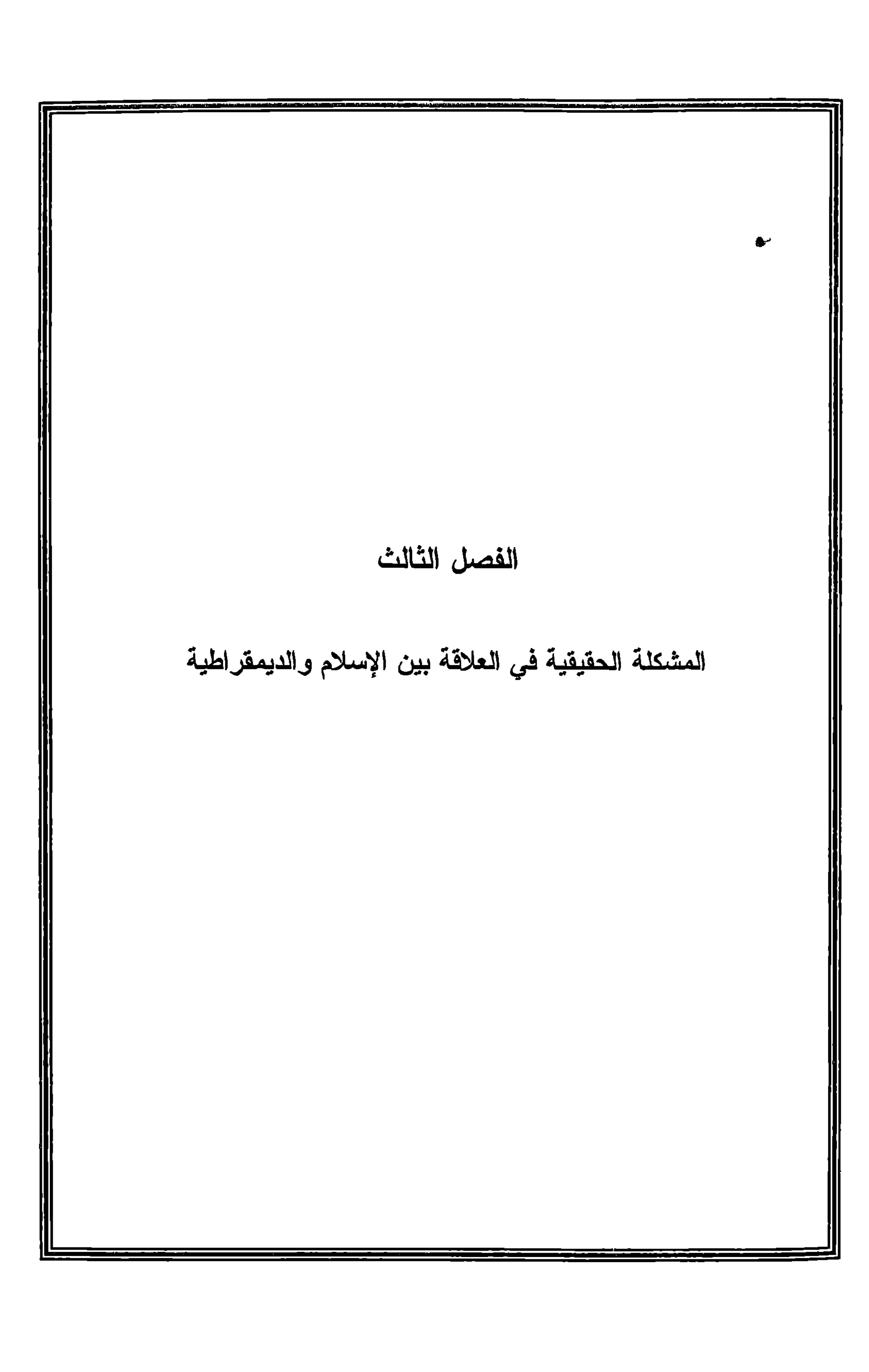
تأخرنا كثيرا في دراسة ما هو شرعي أو حتي إدخال فكرة أننا نمتلك هوية مختلفة. ولكي نسد تلك الثغرات فالحل أن نمسك موضوعا تلو موضوع، ونغطي ما هو متاح في هذا الموضوع. لكن لابد من خلفية أو رؤية أو مدخل أساسي عند تناول هذه الموضوعات.

أ.د. نادية مصطفي:

أ.د. نيفين متخصصة في الفكر الإسلامي. وإذا لم يكن المتخصص في الفكر الإسلامي يقرأ في مصادر هذا الفكر وتراثه، تكون مشكلة. لكن ماذا عن تخصصات العلوم الاجتماعية الأخرى التي تريد أن تقدم لبنة في عملية مراجعة حالة العلم التي تجري في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، ومنها العلوم السياسية، من إطار حضاري. فعلينا مسئولية، والغرب يقول لنا ذلك، فالمتخصصون الغربيون في العالم الإسلامي يدرسون التاريخ الإسلامي، وذلك في نطاق العلوم الاجتماعية، وليس في نطاق علم التاريخ. فعلي سبيل المثال كتاب (International relations and political thought) رصدت فيه كل نصوص الفكر الغربي من أفلاطون حتي الحرب العالمية الأولي، ويعترف المؤلف أن لديه نقصا، لأنه لم يتناول الفكر الإسلامي ولا اليهودي معترفا أن فكره الغربي له تقاليد مسيحية. وقال علي المسلمين قراءة فكرهم الإسلامي ليستخرجوا ما فيه عن العلاقات الدولية.

د.هبة رؤوف:

قد يحتاج الباحث أن يقف علي منصة عالم ويعتبره دليلا يوصله من مكان لمكان، وبالتالي قد لا يحتاج الباحث المبتدئ لدورة متكاملة في العلوم الشرعية، فالعالم المتخصص قد يدله على ما يحتاجه، بالطبع هذا إلي جانب الفرشة الإسلامية الأساسية التي يجب أن تستكمل لدي الجميع.



الفصل الثالث

المشكلة الحقيقية في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية



المشكلة الحقيقية في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية*

أ.د. عاصف بيات

*كان من بين الهموم الرئيسية التي شغلت منظري القرن التاسع عشر الاجتماعيين بيان التمييز بين الديني وغير الديني. الآن، وبعد ما يزيد على قرن من انطلاقة التحديث، فإن أسلافهم يحاولون التمييز بين الديني *والأكثر* دينية. هذا "التدين الزائد"، والذي تتم صياغته حاليا في مفاهيم من قبيل الأصولية والنسبية والمحافظة والتعصب والتطرف، يبدو أنها تمثل توجها عالميا لا يقتصر على واحد فقط من المذاهب العالمية، وإن كان الغرب قد صاغ تفكيرا سلبي التوجه على الأخص فيما يتعلق بالمجتمعات المسلمة.

مما لا شك فيه أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تلاها من تطورات قد عمقت من مخاوف الغرب إزاء "التهديد" الذي تمثله "الأصولية الإسلامية"، الأمر الذي أفسح المجال بصورة أكبر مما سبق أمام فكرة "خصوصية المسلمين". لكن تأسيس مفهوم المسلمين "المتفردين" ليس بمستحدث، ذلك لأن هذا المفهوم كان السمة المميزة لما سمي بالنظرة الاستشراقية التي تناولها إدوارد سعيد – وآخرون – بمنطق نقدي قوي. فالاستشراق، بالنسبة لسعيد ونقاد آخرين، مثل بناء منطقيا أنتج المعرفة في صورة أداة من أدوات القوة، للحفاظ على الهيمنة والتفوق.[1] والاستشراق هو رواية مجموعة من الرحالة والرواة والفنانين والدبلوماسيين والدارسين – وتضاف إليهم حاليا وسائل الإعلام، وهو رواية ترسم صورة الشرق الأوسط المسلم ككيان موحد جامد وبالتالي ككيان "ذي وضع خاص". ومع التأكيد على "استثنائية" المجتمعات المسلمة بشكل عام، فإن التركيز يتم على المفاهيم الضيقة للثقافة والدين (الجامدين) كسياق للاستمرارية التاريخية، وعلى أفراد النخبة أو القوى الخارجية كمصدر التغيير (غير المألوف).

---

* - هذه الأطروحة هي النسخة المعدلة من المحاضرة الافتتاحية التي القاها أ.د. عاصف بيات في جامعة لايدن يوم ٢٦ أبريل ٢٠٠٥، كما تمثل قلب الفصل الأول من كتابه القادم: *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, Stanford University Press, 2007)، الذي يتناول الأفكار المطروحة هنا بصورة أكثر تفصيلا وتعمقا.

- قام بأعمال الترجمة في هذا الفصل **الأستاذ هشام سليمان**، المدرس المساعد بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

ولكن كم "تتفرد" هذه المجتمعات الإسلامية، إن كان هذا هو حالها على الإطلاق؟ هل هي مختلفة للدرجة التي تتطلب استخدام أدوات مختلفة للتحليل؟ وهل بإمكاننا، من الأصل، الحديث عن وحدة تسمى بـــ"المجتمعات الإسلامية"؟ ألا نكون باستخدام مثل هذا التصنيف الفضفاض نعيد إنتاج الثقافات والمجتمعات المسلمة، ونؤسس لكيانات متجانسة لا توجد على أرض الواقع؟ بينما يظل عدد من هذه الأسئلة معبرا عن تخوفات مشروعة، فإنني أود اقتراح فهم المجتمعات المسلمة على كونها فئة تحليلية مفيدة.

لقد ذهبت في كتابات أخرى إلى أن مفاهيم "العالم الإسلامي" و"المجتمع الإسلامي"، المستخدمة في **صيغ فردية مجردة**، تفترض في الواقع أن الإسلام هو العامل الرئيسي في تشكل ديناميات الحياة في هذه المجتمعات.[2] "المجتمع الإسلامي" يصبح تعميما يصيغه البعض لتوصيف المسلمين وثقافاتهم، وبالتالي فهو يخبرنا بالطريقة التي يتخيل بها **آخرون** كيف يكون المسلمون – ولربما كيف ينبغي أن يكونوا. ولقد تم تدعيم هذه الرؤية للعالم جزئيا من قبل بعض جماعات المسلمين (على رأسهم الإسلاميين، أو الإسلامويين – Islamists)، والذين يؤسسون بالمثل لكيان إسلامي موحد. بالمقابل، فإن الإشارة لـــ"**المجتمعات الإسلامية**"، والتي يفهم منها التعبير عن **كيانات واقعية ومتعددة** تسمح للأغلبية المسلمة الواعية بتعريف واقعها بطريقة حيوية ومتمايزة، هي إشارة متنازع حولها؛ ذلك أن التركيز هنا ليس الإسلام، وإنما المسلمون كأعضاء في مجتمعات وثقافات، حتى وإن لم تكن من إنتاجهم. و"الثقافة" تفهم ليس فقط على أنها مجموعة من الأنماط والتصرفات الجامدة ولكن كسلسلة من العمليات المرنة والمتغيرة باستمرار والمتنازع حولها. فهذه هي المجتمعات التي أثرت بعض عناصر الإسلام، المفسر والمطبق بطرق مختلفة، في عدد من مجالات الحياة العامة والخاصة فيها – بما فيها الأخلاقيات والعلاقات الأسرية والنوعية والقانون، وأحيانا السياسة والدولة. **وما يتشارك فيه هذا الكل المتنوع هو اعتماد كل المسلمين (على تنوع أطيافهم من الليبرالية إلى المحافظة؛ ومن النشاط والفعالية إلى اللامبالاة) على الإسلام "الحق" – أي النصوص المقدسة.**

غير أن "المجتمعات الإسلامية" – في واقع الأمر – ليست موحدة كما قد يتبادر إلى الذهن، ولا حتى متدينة وفق التعريف، كما أن ثقافاتها ليست مقتصرة فقط على الدين. في الواقع، فإن الثقافات الوطنية والتجارب التاريخية والتطورات السياسية وكذا الانتماءات الطبقية أنتجت في الغالب ثقافات إسلامية أصلية وفرعية مختلفة، وكذا منظورات

وممارسات دينية متنوعة عبر وداخل الأمم المسلمة، وكل دولة "مسلمة" (أو ذات أغلبية مسلمة) تضم أفرادا ذوي درجات متنوعة من الانتماء الديني. وبهذا المعنى، فإن المجتمعات الإسلامية لا تختلف كثيرا عن نظيراتها في العالم النامي. وقد تتضاعف هذه التشابهات في ظل عملية العولمة التي لا تهدأ، والتي على الرغم من إنتاجها لتمايزات، فإنها تتسبب في خلق العديد من الهياكل والعمليات المتشابهة والمتوازية بين دول العالم.

غير أنه وعلى الرغم من التشابهات الهيكلية العديدة، فإن الشرق الأوسط المسلم (أو العالم المسلم على نطاق أوسع) لا يزال يقاس بمقياس "الاستثنائية" الذي تأتي المركزية الدينية في القلب منه، ولذا فإن السلطوية في المنطقة و"المجتمعات المدنية الضعيفة" والثقافة السياسية عادة ما ترجع إلى الدين الرئيسي – الإسلام. وعلى الرغم من أن "الاستثنائية" غير قاصرة على الشرق الأوسط المسلم، حيث توجد "الاستثنائية الأمريكية" و"الاستثنائية الأوروبية" و"خصوصية الإنجليز" على حد وصف إي. ب. تومسون (E.P. Thompson). ولكن في حالة الشرق الأوسط المسلم، دونا عن الحالات الاستثنائية الأخرى، أدى هذا التشخيص في الغالب إلى **تهميش المنطقة في المنظورات الدراسية الرئيسية.**

وفي ظني توجد على الأقل **ثلاثة عوامل** ساهمت في إضفاء النظرة "الاستثنائية" على دراسة الشرق الأوسط المسلم حاليا:

- أول هذه العوامل هو الانتشار المستمر للفكر الاستشراقي/التأسيسي في الغرب، وخصوصا الولايات المتحدة وهو ما يبدو أنه يتوافق بصورة جيدة مع أهداف سياستها الخارجية التدخلية في الشرق الأوسط.
- العامل الثاني هو الحكم السلطوي المستمر من قبل النظم المحلية (كشاه إيران وصدام حسين العراق، وكذا نظم الحكم في السعودية والأردن ومصر)، والتي دون شك تلقت دعما من العديد من الدول الغربية، لا سيما الولايات المتحدة.
- أما العامل الثالث فيتعلق بحقيقة أنه –داخل المنطقة المسلمة– ظهرت وتمددت عدة حركات إسلامية رفعت في الغالب شعارات ذات صبغة اجتماعية محافظة وغير ديمقراطية. هذه المواقف والعمليات ساهمت في بروز الجدل والدعاوى المتبادلة حول السؤال المؤرق بشأن توافق الإسلام مع الديمقراطية.

الإسلام والديمقراطية والحركات الاجتماعية

تنظر وسائل الإعلام المهيمنة والدوائر الأكاديمية في الغرب للإسلام على أنه أساس السياسات السلطوية في الشرق الأوسط المسلم.[3] فالإسلام بالنسبة لهم ذو صبغة أبوية، وينقصه أي مفهوم للمواطنة والحرية، لأن الاعتقاد في إطاره يكون في السيادة الإلهية التي قوضت من السلطة البشرية الجمعية. فدين النبي محمد، بدلا من كونه شأنا خاصا، هو سياسي بالأساس.[4] والإسلام يجسد، حسب ادعائهم، "عالما لا تتمتع فيه الحياة الإنسانية بذات القيمة التي لها في الغرب، حيث أن الحرية والديمقراطية والانفتاح والإبداع كلها أشياء ينظر إليها بوصفها دخيلة".[5] مثل هذه الرؤى لاقت دعما من قبل عدد من الإسلاميين الذين، باسم دينهم، يتشككون في الديمقراطية لكونها "نتاجا غربيا"، ويتخلون عن الإرادة العامة لصالح السلطة الإلهية. ولنسمي هؤلاء الإسلاميين بـــ"المتشككين"؛ والذين يقع على العكس منهم "المتفائلون"، الذين ينحون للحديث عن روح ديمقراطية **أصيلة** في الإسلام، واصفين إياه بأنه دين التسامح والتعددية والعدالة وحقوق الإنسان.[6] راشد الغنوشي، على سبيل المثال، يذهب إلى أن "الحكم الإسلامي ديمقراطي بطبعه".

ووفقا للمتفائلين، فإن المفهوم القرآني **للشورى** يؤسس لتوافق الإسلام مع الديمقراطية، وتقييم البشر حسب صلاح عملهم الديني إنما يعكس المساواة بين الأعراق والأنواع، وكذا حرية الإرادة. علاوة على ذلك، فإن "السيادة الإلهية الممنوحة للأمة" تكشف عن الحكم الديمقراطي القائم على التعددية والاختلاف وحقوق الإنسان.[7]

منهاجيا، يتشارك كل من المتشككين والمتفائلين في مذهبهما التزاما خالصا بالنصوص، معتمدين في العادة في دعاويهم الفلسفية على القراءة الحرفية للنصوص المقدسة (القرآن والحديث)، بينما يوجهون القليل من الاهتمام –وبشكل مثير للدهشة– لما تعنيه هذه النصوص للمسلمين المنقسمين في حياتهم اليومية. هذا فضلا عن ندرة النقاش حول مدى اختلاف هذه المعاني في اللحظات التاريخية المختلفة.

نقطة مركزية في المنظور الذي أتبناه هي أن **الأوامر "المقدسة" هي مجالات للصراع، ومحل "قراءات" متنافسة.** في عبارة أخرى، هي شئون للتاريخ، حيث يعرف البشر حقائقهم. الأفراد والجماعات التي تمتلك مقدرات القوة الاجتماعية يمكن أن تفرض أو تحاول الهيمنة على هذه الحقائق. تعددية المذاهب اللاهوتية – كـــ"لاهوت التحرير"،

و"اللاهوت النسوي"، و"لاهوت الشواذ"، و"اللاهوت الأخضر" (صديق البيئة)، و"اللاهوت الجمهوري" -الذي أود أن أضيفه - هو شهادة على كيفية تعريف الجماعات الاجتماعية والمصلحية المختلفة (كالفقراء والنساء والمثليين والمتدينين الخضر والمقهورين دينيا) لحقائقها الدينية.

فهل الإسلام إذا متوافق مع الديمقراطية؟ وجهة نظري هي أن هذا السؤال خاطئ من الأصل. لماذا؟ في البداية، النقاش حول "الإسلام مقابل الديمقراطية" يركز بصورة شبه مطلقة على جانب واحد فقط من المعادلة، الإسلام، وكأنما الجانب الآخر، الديمقراطية، يخلو من أية معضلات. فما الذي يعنيه مفهوم الديمقراطية؟ هل "الديمقراطية" تساوي مفهوم الحكم الجمعي (polyarchy) عند روبرت دال (Robert Dahl) – حكومة توافقية بين نخب متنافسة تمثل مصالح اجتماعية مختلفة في سياق تعددي؟[8] وإذا كان الحال كذلك، فأين تقف المجالات الأخرى للحياة العامة – الاقتصاد والمجتمع والثقافة؟ كيف يمكن أن نتحسب للفردية – كمتطلب للديمقراطية أو نقيضها؟ هل الرأسمالية مع سلطة شركاتها وقدرتها الفائقة على خلق القبول ليست ديمقراطية؟ هذه الأسئلة قديمة قدم تاريخ الديمقراطية ذاتها، وقد أثارها عدد كبير من الحركات والنقاد الذين سعوا لدمقرطة الديمقراطية. ولقد كشفت الماركسية عن الصراع بين الليبرالية الاقتصادية والمبادئ الديمقراطية؛ الديمقراطية الاجتماعية و"الروابطية" أكدت على المواطنة والمساواة.[9] والنسويون كانت لديهم مشكلة لزمن طويل مع النظرية الديمقراطية بسبب تغافلها الحديث عن عدم المساواة الهيكلية والأبوية والفصل بين المجالين العام (حيث يجب أن يكون الجميع متساويين) والمجال الخاص (حيث العائلة والعلاقات الشخصية التي يرون أنها استغلالية).[10]

ولعل الأكثر أهمية ليس السؤال حول ما إذا كان الإسلام متوافقا مع الديمقراطية – أو مع الحداثة بالتالي (على اختلاف تعريفاتها)، ولكن في ظل أي ظروف بإمكان المسلمين **خلق** التوافق بينهم، ذلك أنه لا توجد أية خصيصة أصيلة في الإسلام، ولا حتى في أي دين آخر بهذا المعنى، تجعله بصورة **أصيلة** ديمقراطي أو غير ديمقراطي. **نحن**، الفاعلون الاجتماعيون، نحدد التوجه السلطوي أو الديمقراطي للدين. وهذا لأنه من هذا المنظور الدين لا يعدو أن يكون مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تدعي دوما امتلاك معاني أصلية، وحقيقة سامية. وبغض النظر عن ارتباط المعتقدات والخبرات الدينية بأية حقيقة فوقية، فإن في النهاية، وكما يلاحظ جيمس بيكفورد (James Beckford) "الدين يعبر

عنه من خلال وسائل كالأفكار والرموز والمشاعر والممارسات والمنظمات البشرية."[11] وبهذا المعنى تصبح التوجيهات الدينية هي ما نفهمه نحن على أنه كذلك – أي أنها تصبح ما نصنعه نحن منها.

ومنذ حوالي ٥٠ عاما مضت، اعتقد العديد من العلماء الاجتماعيين أن المسيحية والديمقراطية ليستا على وفاق.[12] ولكن اليوم، فإن أقدم الديمقراطيات تأسسا هي في أراض مسيحية، وإن كان يجب أن أضيف أن الفاشية على الرغم من ذلك ظهرت في أراض مسيحية، كما كانت على ارتباط بالكنيسة. ولعل الواقع يبين أن السلطوية والخطاب الإقصائي المرتبطان بالمسيحية كانا منتشرين. الفرق المسيحية الأولى روجت للولاء للحكام السلطويين، طالما لم يكونوا ملحدين، وطالما لم يتعرضوا بالأذى للمؤمنين. والطاعة كانت في القلب من الفكر السياسي المسيحي، على أساس أن القوى الكبرى كانت مرسمة من قبل الرب. وحسبما ورد من قبل مارتن لوثر "فإن أولئك الذين يجلسون في محل الوالي، يجلسون في محل الله، وحكمهم يأتي كأنه حكم الله من السماء. وإذا ما طلبني الإمبراطور، فكأنما طلبني الله."[13] وكما هو معلوم، فإن التكيف المسيحي الأولي مع الحكم السلطوي أدى لمعاداة مأساوية للسامية لقيت دعما من تفسيرات للإنجيل حول صلب المسيح التي تم تحميل اليهود، وليس الرومان، مسئوليتها.[14] وحتى الآن، بعض المسيحيين الراسخين قد يدعون أن الديمقراطية هي "سبب كل مشكلات العالم"، وذلك لأنه بالنسبة إليهم تمثل الديمقراطية تدخلا من قبل الشيطان على غير رغبة الله، ولكن وفق إرادة "البشر الخاطئين" الذين قد يطالبون بقوانين "للإجهاض ولإلغاء عقوبة الإعدام ولحقوق المثليين" وغيرها.[15] اليوم، يوجد العديد من بين المسيحيين التبشيريين الذين يأسفون للمارسة الديمقراطية في الولايات المتحدة لكونها تحدت إرادة الله – الذي منح من وجهة نظرهم البلاد "منحة" الرأسمالية الإنجيلية غير الموجودة في أوربا، و"التي لا يمكن مقاومتها".[16] مثل هذه الرؤى تمثل أصوات مجموعات من المسيحيين المتطرفين، ولكن حتى قيادة الفاتيكان خرجت في سبتمبر ٢٠٠٠ لتنتقد فكرة "التعددية الدينية"، رائية في المذاهب غير المسيحية أنها معيبة و"خاطئة"، وأن أتباعها في "موقف خاطئ خطير".

وعلى الرغم من هذا التاريخ، فإنه على الأرجح يوجد عدد قليل اليوم من أتباع الديانة المسيحية سيقرأون الإنجيل من مثل هذا المنظور السلطوي كما حدث مع لوثر؛ أو سيرون عقيدتهم بمثل هذا المنطق الإقصائي كما ذهب الفاتيكان يوما. القضية هنا هي أنه في كل الحالات التي وصفتها، فإن من قاموا بمثل هذه الأفعال وأيدوها إنما استغلوا

نصوص الإنجيل المقدسة لتبرير دعاويهم. وبالتالي، وفي تحول مفاجئ عن معاداة السامية التي عرفت عن الكنيسة المسيحية الأولى، فإننا نرى اليوم كيف أن "المسيحيين الأصوليين" في الولايات المتحدة –وفي إطار سعيهم المحموم للتعجيل بحلول يوم الحساب وعودة المسيح– يعقدون تحالفات سياسية–ثيولوجية مع دولة إسرائيل.

أي وبعبارة أخرى، *نحن*، الفاعلون الاجتماعيون نصبغ الدين بحيث يصبح إدماجيا أو إقصائيا، أحادي التوجه أو تعددي؛ سلطوي أو ديمقراطي،[17] الأمر الذي يجعل من اللجوء للنصوص المقدسة لتحديد مدى ديمقراطية الأديان، الإسلام على سبيل المثال، مسألة غير ذات جدوى. وذلك ليس فقط لأن باحثين كنصر حامد أبو زيد وخالد مسعود بينوا غموض واختلاف وتعدد معاني بعض ما ورد في القرآن والحديث،[18] وإنما لأن الأفراد والجماعات من أصحاب المصالح والتوجهات المختلفة يمكن أن يصلوا إلى حقائق متصارعة للغاية اعتمادا على ذات النصوص.

وبالتالي، فبدلا من اللجوء للقرآن أو الشريعة لمحاولة فهم أسامة بن لادن، أو الراديكالية الإسلامية بشكل عام، فإننا بحاجة لدراسة الظروف التي تسمح لقوى اجتماعية بعينها أن تهيمن بقراءة معينة للنصوص المقدسة، وهو ما يرتبط للغاية بقدرة الجماعة على تعبئة التوافق على هذه الحقيقة أو تلك. وكما ذهبت سلفا، فإن العودة المجردة للنصوص قد لا تكون مفيدة من الناحية التحليلية، وإن كانت في القلب من المعركة السياسية لتحقيق هيمنة الخطاب. وبالتالي فالادعاء بأن "الحكم الإسلامي بطبيعته ديمقراطي" (الغنوشي) قد يكون ادعاء ساذجا، ولكنه يعبر عن الصراع من أجل **جعل** الحكم الإسلامي ديمقراطيا. وإذا كان من الصحيح أن الجهود لجعل دينا أكثر ديمقراطية تبدأ على المستوى الفكري، فإن التحدي يكمن في صهر هذه التفسيرات الديمقراطية في الوعي العام.

إن تركيز فوكو (Foucault) على قوة الكلمات والنصوص والخطابات معروف للجميع، وبدون شك فإن هذا التركيز على التعامل مع الخطابات بجدية جاء موجها؛ وإن كنت أقترح **أننا قد نختلف بذات القدر مع دعاوى فوكو المطلقة من خلال الادعاء بأن القوة لا تكمن فقط في الكلمات، أو في "الحقيقة الداخلية" التي تعبر عنها الكلمات، إنما في أولئك الذين يصوغونها والذين يمنحون القوة/الحقيقة لهذه الكلمات**. الخطاب ليس قوة ما لم يعط قوة مادية. ولعل ما ينبغي أن نبحث عنه هو ليس فقط مجرد ما هو الخطاب، وإنما أين تكمن القوة على وجه التحديد. فالقول، مثلا، بأن "الإسلام متوافق مع

الديمقراطية" يتمتع بثقل يختلف باختلاف من يعبر عنه. وبالتالي فإنه لا يكفي فقط التعبير عن الأفكار الصحيحة، وإنما هناك حاجة لدعم هذه الأفكار بالقوة المادية، وخلق إجماع حولها. وهو ما يأخذنا دون مفر لساحة نظرية وممارسة الحركات الاجتماعية التي أرى فيها مساحة وسط بين الخطاب والقوة، بين الكلمة والعالم.

وهذه الوساطة لا تجد تعبيرا لها أفضل من قدرة اليمين المسيحي في الولايات المتحدة على تحويل خطابه الديني لحقيقة، حقيقة تحققت من خلال التعبئة المنتظمة للعامة على المستوى القاعدي، وكذا تنمية دعم أعلى أجهزة صنع القرار في البلاد، من بينهم حوالي ٢٣٠ مشرعا (في كونجرس عام ٢٠٠٥). ونشطاء اليمين المسيحي يروجون لفكرهم الدينهم من خلال التحكم في ما يزيد على ٢٠٠٠ محطة إذاعية و٢٥٠ محطة تليفزيونية مسيحية وآلاف التجمعات الكنسية، ومن خلال تأسيس .العديد من الجامعات والكليات والتدريس في المنازل لما لا يقل عن مليوني طفل. كما نجحوا في تسويق ما يزيد على ٦٠ مليون نسخة من سلسلة الروايات التبشيرية، "ترك وحيدا" (Left Behind). كما عدلوا كتب تدريس التاريخ الأمريكي وأنتجوا روايات بديلة في العديد من المجالات مع الرسالة المسيحية لقراءة "حرفية" للإنجيل. تأثير مثل هذه التعبئة المذهبية الهائلة لا يجب أن يكون مفاجأة في ظل وجود ٥٠ مليون مسيحي أصولي أمريكي، وحوالي ٦٠% من كل الأمريكيين (وفقا لاستقصاء للتايم/ سي إن إن) يرون أن التوقعات في سفر الرؤيا، خصوصا تلك المتعلقة بيوم الحساب، ستتحقق، وواحد من كل أربعة يرى أن الإنجيل توقع هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية.[19]

في النهاية، فإن توافق أو عدم توافق أي دين، بما في ذلك الإسلام، مع الديمقراطية **ليس** مجالا فقط للتفسيرات الفلسفية، وإنما **للصراع السياسي**. أي أن المسألة ليست النصوص فقط، وإنما توازن القوى بين أولئك الذين يرغبون في دين ديمقراطي، وأولئك الذين يحبذون نسخة سلطوية منه. **الإسلاموية وما بعد الإسلاموية** تخبرانا قصة هاتين القوتين الاجتماعيتين.

الإسلاموية: الحركة ورؤية العالم

في شكلها العام، ظهرت الإسلاموية كلغة للتمسك بالذات لتعبئة أصحاب الإنجازات من أبناء الطبقة الوسطى الذين يشعرون بالتهميش إزاء العمليات الاقتصادية والسياسية والثقافية المهيمنة في مجتمعاتهم، كلغة لأولئك الذين رأوا أن الفشل المتحقق لكل من

الحداثة الرأسمالية واليوتوبيا الاشتراكية يجعل من الفضيلة (الدين) بديلا عن السياسة. فمن ناحية جاءت هذه الحركة تعبيرا عن رفض الطبقة الوسطى المسلمة للنخب الوطنية والحكومات العلمانية والحلفاء الغربيين لحكوماتهم. وبالتالي فقد رفضت الطبقة الوسطى المسلمة "الهيمنة الثقافية الغربية"، ومنطقها السياسي وحساسياتها الأخلاقية ورموزها، على الرغم من أن هذه الطبقة في الممارسة كانت تحمل العديد من سمات هذه "الهيمنة" من قبيل ارتداء رابطات العنق والطعام والتعليم والتكنولوجيا. في المقابل، فإن أولئك الذين حققوا الانتعاش والثراء في ظل الظروف الثقافية والسياسية-الاقتصادية الحديثة للعولمة، انتموا لصيغة مختلفة من الإسلام، وهي التي تسمى بالإسلام "المعتدل" أو بصورة أكثر دقة "التقوى السلبية"، هذا ما لم يكونوا علمانيين أصلا.

وللوصول إلى أيديولوجية دينية "أصلية"، حاول الإسلاميون توضيح نسخة من الإسلام بإمكانها الاستجابة للمطالب السياسية والاقتصادية والثقافية. وبالتالي فلقد تخيلت الإسلاموية الإسلام كنظام إلهي متكامل ذي نموذج سياسي متفوق وتوجيهات ثقافية وهيكل قانوني وترتيبات اقتصادية – أي نظام يتجاوب مع كافة المشكلات البشرية. والأهم من ذلك أن هذا الإسلام كان يوفر للمسلمين شعورا باحترام الذات والثقة واستقلال منطقي. هذه النظرة للإسلام، المصحوبة عادة بلغة جماهيرية قوية وسيطرة اجتماعية قوية، ستهمش بالضرورة، بل لعلها تجرم، العديد ممن يظلون خارج مظلتها – غير الممتثلين والعلمانيين والمسلمين غير الإسلاميين والأقليات الدينية والعديد من النساء. وبهذا يصبح في القلب من النموذج الإسلاموي مزيج من التقوى والالتزام وخليط من الإخلاص والواجب.

الإسلاموية المعاصرة في الشرق الأوسط، كحركة وخطاب، تعد ظاهرة تاريخية بوضوح أخذت في الذيوع والانتشار منذ سبعينات القرن العشرين، وأعتقد أن ما قادها لمكانتها المهيمنة عمليتان متزامنتان، وإن كانتا متناقضتين: الفرصة والقمع. "الفرصة"، التي تواكبت مع التوسع الكبير في التعليم والتنمية الاقتصادية والانتشار الكبير للثروة (أموال النفط) وحراك اجتماعي عام، تزامن مع القمع السياسي المستمر والتهميش وعدم المساواة المتزايدة. (في خمسينيات القرن العشرين، كانت توجد عشر جامعات فقط في العالم العربي، في حين يوجد اليوم ما يزيد على مائتي جامعة). ولعل الخطير في مثل هذا التحول أن مهمشي الطبقة الوسطى الذين أصبحوا من أصحاب الشهادات العالية أصبحوا على دراية كاملة بتهميشهم، وبالتالي دخلوا في "غضب أخلاقي" شديد، صبوه على الدولة

القومية والنخب التي تحالفت مع القوى الغربية في المجمل، وعلى رأسها الولايات المتحدة، وهي، للغرابة، ذات الحكومة التي فضلت المعارضة الإسلامية كبديل في مواجهة كل من الشيوعية والقومية العلمانية. وفي العالم العربي بالأخص، اعتبرت الطبقات السياسية الاحتلال الإسرائيلي طويل الأمد للأراضي الفلسطينية والدعم الأمريكي كدليل إضافي على الإذعان على المستوى العالمي الأوسع. سياسة الاحتلال الإسرائيلي المتصلبة (بالخصوص في ظل حكومات الليكود اليمينية) احتلت في الغالب مكانا مركزيا في المشاعر الجماهيرية العربية/الإسلامية، مما جعل صراع الأفراد لاستعادة "الكرامة"/ بتحرير الأراضي العربية، عادة ما تتقدم على التطلع للديمقراطية. في عبارة أخرى، التحرر من الاحتلال الأجنبي يأتي مقدما على الحرية الداخلية.

وتأثرا باللغة الجماهيرية الإسلاموية، فإن بعض المراقبين ينحون للربط بين الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. وعلى الرغم من إمكانية المقارنة بين الأطر الدينية لكل منهما، إلا أنه في تقديري يوجد القليل من التشابه بينهما. فلاهوت التحرير بدأ كمحاولة لإصلاح الكنيسة من الداخل، ولكنه تحول إلى حركة اجتماعية احتلت فيها اهتمامات المحرومين مكانا مركزيا، فهدفت بالتالي إلى تغيير التنظيم الأوليجاركي للكنيسة الكاثوليكية وتجاهلها للفقراء، وذلك في سياق حركات اشتراكية (لا سيما الثورة الكوبية) رفعت شعار العدالة الاجتماعية ودفعت الكنيسة إلى ركن اللامبالاة الاجتماعية. وقد قاد هذه الحركة عدد من رجال الدين ذوي الوعي الاجتماعي، ومن ثم فإن الهدف الاستراتيجي للاهوت التحرير كان هو "تحرير الفقراء"؛ وتفسير الحركة للإنجيل جاء نابعا من هذا التوجه.

في المقابل، فإن الإسلاموية، على الرغم من تنويعاتها المختلفة، كانت أهدافها السياسية والاجتماعية أوسع كثيرا من مجرد الحديث عن الفقراء. والهم الرئيسي لها لم يكن التنمية الاجتماعية، ولم تكن دعوتها موجهة للفقراء بالأساس، وإنما كانت تهدف لبناء "مجتمع أيديولوجي" – يتم ببناء دولة إسلامية وتطبيق القوانين الإسلامية وتوجيهاتها الأخلاقية. فقط في ظل هذا النظام يمكن للفقراء أن يستفيدوا من الدفع لأسفل المتحقق من خلال انتشار الفضائل الإسلامية. وبالتالي تصبح الحركات الإسلامية شرق الأوسطية ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية بمثابة مسارين اجتماعيين وسياسيين مختلفين بدرجة كبيرة.

وإذا ما كان من تشابه، فإن الحركات الإسلامية، وخصوصا الإسلامية الراديكالية في الشرق الأوسط، تتاشبه مع حركات عصابات أمريكا اللاتينية في الستينيات والسبعينيات – ليس بالطبع من حيث الأيديولوجية، إنما من حيث الفاعلين والظروف التي نشأت خلالها. فظهور كلا الحركتين يمكن إرجاعه للظروف المتزامنة للتحولات الاجتماعية (التمدن السريع، وانتشار المدارس والتعليم العالي، وتوقعات الحراك الاجتماعي)، والإقصاء الاجتماعي لأولئك الذين تحطمت أحلام حراكهم الاقتصادي على صخرة الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الظالمة. غير أن، بالطبع، السياقات العالمية المختلفة أكسبت كلتا الحركتين إطارا أيديولوجيا مختلفا: العلمانية اليسارية لحركات العصابات في أمريكا اللاتينية **مقابل** التدين الراديكالي للحركات الإسلامية.

في الشرق الأوسط المسلم، تظل الطبقة السياسية بامتياز هي الطبقة الوسطى المتعلمة – موظفو الدولة والطلاب والمهنيون والمفكرون– التي عبأت "الشوارع" في خمسينيات وستينيات القرن العشرين عبر أيديولوجيات قومية شاملة، من قبيل البعثية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية. الإسلاموية كانت الأخيرة بين هذه الرؤى الشاملة للعالم. ومع الدعم الرئيسي القادم من قبل الطبقات الوسطى الأدنى، نجحت الحركات الإسلامية لثلاثة عقود في تنشيط أعداد كبيرة من الجماهير المتحفزة بما أسميه **الأسلمة الرخيصة**، من خلال اللجوء إلى لغة الفضيلة والنقاء الثقافي (مثلا بالدعوة لتقييد تناول الخمور، والأدب "الخليع"، والجدل حول خروج النساء للأماكن العامة)، ومن خلال الجذب لسياسات الهوية والانتماء، والوعد بمستقبل يوتوبي عام، وتنفيذ أعمال خيرية مقدور عليها. غير أنه، بحلول منتصف التسعينيات، أصبح من الواضح أن الإسلاميين لا يستطيعون الذهاب بعيدا عندما يتعلق الأمر بمسألة أكثر تكلفة –من قبيل تأسيس وحدة سياسية واقتصادية إسلامية، والتصرف في العلاقات الدولية بما يتوافق مع المواطنة القومية والعالمية الحديثة. وبالتالي، فقد واجه الحكم الإسلامي أزمة خطيرة حيثما طبق (في إيران أو السودان أو باكستان) كما فشلت الاستراتيجيات العنيفة والصراعات المسلحة التي اتبعها الراديكاليون الإسلاميون في الوصول لأي نتيجة (كما حدث في مصر والجزائر). بإختصار، الحركات الإسلامية إما قمعت من قبل دول سلطوية أو أجبرت على مراجعة منطلقاتها، حيث انتقل العديد من الإسلاميين من خطابهم الشمولي السابق أو وسائلهم العنيفة وبدأوا في تطوير رؤية أكثر ديمقراطية فيما يتعلق بمشروعاتهم الإسلامية.

وإن كان هذا لم يأت على الدور السياسي للإسلام كلية، فالظروف الاجتماعية والسياسية الداخلية والعالمية استمرت في خلق مطالبات بسياسات دينية وأخلاقية، خصوصا في الدول التي لم تحظ بتجربة إسلامية. المشاعر المعادية للإسلام في الغرب عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما تلاها من حرب على الإرهاب، عمقت من الشعور المتنامي بانعدام الأمن وبالغضب لدى المسلمين الذين شعروا أن كلا من الإسلام والمسلمين قد وقعوا فريسة لهجمة عالمية، الأمر الذي أدى إلى تصاعد لهجة التدين والعداء للآخر. والعديد من الأحزاب الإسلامية (كالعدالة والتنمية في المغرب، والأحزاب الإسلامية في المغرب، والتحالف الإسلامي في باكستان والبحرين وتركيا) التي عبرت – ضمن ما عبرت– عن معارضتها للسياسات الأمريكية في أفغانستان نجحت كلها بصورة كبيرة في الانتخابات المحلية في ٢٠٠٢. غير أن هذه الانتصارات الانتخابية أشارت بصورة أقل لإعادة إحياء الإسلاموية، في الواقع، العديد من المجتمعات المسلمة كانت على حافة تحول نحو الـــــ"ما بعد إسلاموية".

ما هي الـــ"مابعد إسلاموية"؟

إن مفهوم "**مابعد الإسلاموية**" حديث نسبيا. في ١٩٩٥، توافق أن كتبت مقالة بعنوان "بزوغ مجتمع ما بعد إسلاموي"[20] ناقشت فيه التعبير عن اتجاهات اجتماعية وفكرية دينية ملحوظة بدأت في الظهور في إيران ما بعد الخوميني – وهو التوجه الذي تجسد في النهاية في شكل حركة الإصلاح في نهاية العقد الأخير من القرن الماضي. مقالتي الأولى تعاملت فقط مع التوجهات الاجتماعية نظرا لأنه كان يوجد القليل على المستوى الحكومي الذي كان يمكنني أن أعده "ما بعد إسلاموي". وكما استخدمت في الواقع، كانت الـــ "مابعد إسلاموية" قاصرة فقط على حقائق الجمهورية الإسلامية في إيران، وليس ما عداها من المجتمعات والأوضاع، غير أن الروح الرئيسية للمفهوم أشارت لتحول داخلي وخارجي في أفكار وتوجهات وممارسات إسلامية.

منذ ذلك الحين، نشر عدد من المراقبين البارزين المفهوم في أوربا، وإن كانوا قد استخدموه وصفيا للإشارة بالأساس لما اعتبروه تحولا عاما في مواقف واستراتيجيات المسلحين الإسلاميين في العالم الإسلامي.[21] وللأسف، فقد تم تقديم والنظر لما بعد الإسلاموية وفق فئة تاريخية، وليس وفق فئة تحليلية. وبالتالي، بسبب ضعف صياغة المفهوم في جزء، وبسبب سوء فهمه في الجزء الآخر، فلقد قوبل المفهوم بردود أفعال

غير مرحبة. وقد اختلف الناقدون حول التعميم السابق لأوانه حول نهاية الإسلاموية، [22]حيث رأى بعضهم أن ما يبدو أنه محل تغيير ليس الإسلام السياسي (أي الاشتغال بالسياسة في إطار إسلامي)، ولكن فقط النسخة "الثورية" منه.[23] وبالتالي تصبح الـ"مابعد إسلاموية" معبرة عن – ليس حقيقة مميزة – وإنما تنويعة واحدة من السياسات الإسلامية.[٢٤]

من ناحيتي أرى أن الـ"مابعد إسلاموية" تمثل في ذات الوقت **حالة ومشروعا** يمكن أن تتجسد في إطاره حركة أم أو حركة متعددة الأبعاد. في المقام الأول، تشير الـ"مابعد إسلاموية" لظرف اجتماعي وسياسي، نتج عن استنفاد الإسلاموية لقبول وطاقة ومصادر شرعية إسلامية، حتى بين مناصريها الغيورين. فلقد أصبح الإسلاميون على دراية بمفارقات وسقطات نظامهم في إطار محاولتهم لتطبيع ومأسسة حكمهم. والتجربة والخطأ المستمران يجعلان النظام محل للأسئلة والانتقادات، مما يجعل المحاولات البراجماتية للحفاظ على النظام تقتضي التخلي عن بعض من مبادئه، فتصبح الإسلاموية مجبرة بالتالي، بسبب تناقضاتها الداخلية والضغوط المجتمعية، على **إعادة إنتاج ذاتها**، وهو ما يتبدى مثلا من التحول الهائل في الخطاب الديني والسياسي في إيران خلال تسعينيات القرن العشرين.

والـ"مابعد إسلاموية" ليست فقط حالة أو ظرف، وإنما هي مشروع كذلك أو محاولة واعية لصياغة وتنفيذ منطق ونماذج تتجاوز الإسلامية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية، وإن كانت ليست ضد أو غير إسلامية، كما أنها ليست علمانية. وتمثل الـ"مابعد إسلاموية" محفزا للمزج بين التدين والحقوق، بين الاعتقاد بحرية والإسلام بتحرر. فهي محاولة لقلب المبادئ التي تقوم عليها الإسلاموية من خلال التأكيد على الحقوق بدلا من الواجبات، والتعددية عوضا عن صوت سلطوي واحد، والتاريخية بدلا من النصوص الثابتة، والمستقبل محل الماضي. فهي ترغب في تزويج الإسلام بالحرية والاختيار الشخصيين والديمقراطية والحداثة وتحقيق ما أسماه البعض "حداثة بديلة". ويعبر عن الـ"مابعد إسلاموية" مقولات من قبيل "نحن لا نمانع في هدم مساجد من أجل شق طرق سريعة" في الاعتراف بمتقضيات العلمانية والتحرر من الجمود وكسر احتكار الحقيقة الدينية. باختصار، فإنه بينما تعرف الإسلاموية بصهر الدين مع المسئولية، فإن الـ"مابعد إسلاموية" تؤكد على التدين والحقوق.

في إيران، مع نهاية الحرب مع العراق (١٩٨٨) ووفاة الخوميني (١٩٨٩)، وبرنامج إعادة إعمار ما بعد الحرب الذي طبقه الرئيس رافسنجاني، جاءت نقطة انطلاق ما بعد الإسلامية. وكحركة رئيسية، فإن ما بعد إسلامية إيران تجسدت في توجهات وحركات فكرية واجتماعية ملحوظة – عبرت عن نفسها في خطابات دينية ابتكارية بين الشباب والطلاب والنساء والمفكرين الدينيين الذين طالبوا بالديمقراطية والحقوق الفردية والتسامح والمساواة النوعية، وكذا فصل الدين عن الدولة، وإن كانوا رفضوا طمس كل الحساسيات الدينية جملة. وأجبرت المقاومة اليومية وصراعات الفاعلين العاديين المفكرين الدينيين والنخب الروحية والفاعلين السياسيين على القيام بتحول خطير في المنظور، تجلى هذا التحول في إعلان العديد من الثوريين الإسلاميين القدامى التخلي عن أفكارهم السابقة، منبهين لخطر الدولة الدينية على كل من الدين والدولة. وبهذا تصبح الدولة الدينية قد ولدت عداوات من داخلها ومن خارجها، طالبت كلها بعلمنة الدولة، وإن كانت شددت على الحفاظ على الخلق الإسلامية في المجتمع.

هل الـ"ما بعد إسلاموية" ظاهرة إيرانية خالصة؟ الحقيقة أنه على الرغم من أن الثورة الإسلامية عملت في ثمانينيات القرن الماضي كأثر محفز لتشجيع الحركات المماثلة في الدول المسلمة، فإن خبرة إيران الـ"ما بعد إسلاموية" ساهمت كذلك في تحول أيديولوجي لدى بعض الحركات الإسلامية. وإن كانت الديناميكيات الداخلية والقوى العالمية منذ مطلع تسعينيات القرن ذاته هي التي لعبت الدور الأكبر في التحريض على التحول لما بعد الإسلاموية بين الحركات منفردة في العالم المسلم. الاستراتيجية التعددية الجديدة لحزب الله اللبناني في مطلع التسعينات والتي أدت لانشقاق في الحركة، وبروز حزب الوسط في مصر في منتصف العقد ذاته كبديل لكل من الإسلاميين المسلحين والإخوان المسلمين، وتعددية الأحزاب الإسلامية في تركيا (أحزاب الرفاه، والفضيلة، والعدالة والتنمية) والتحول الكبير في الجماعة الإسلامية الهندية نحو المزيد من الإدماج والتعددية والمراكز الأيديولوجية الغامضة،[25] وأخيرا بروز التوجه "الإسلامي-الليبرالي" في السعودية الهادف للتوصل لحل وسط بين الإسلام والديمقراطية، في نهاية ذات العقد؛[26] كل من هذه التجارب يعبر عن نسخ متنوعة من التوجهات "ما بعد الإسلاموية" في المجتمعات المسلمة اليوم. وفي كل من هذه الحالات، تمثل الـ"ما بعد إسلاموية" انتقالا، وإن تفاوت في

الدرجة، من حزمة أيديولوجية إسلامية تتسم بالعالمية واحتكار الحقيقة الدينية والإقصاء والفرض إلى الاعتراف بالغموض والتعددية والإدماج والتوافق في المبادئ والممارسات.

وختاما ينبغي أن أؤكد على عدة أمور:

أولا، أن كلا من الإسلاموية وما بعد الإسلاموية تبرزان بالأساس كفئات مفاهيمية متمايزة للدلالة على التغيير والاختلاف وجذور التغيير. غير أنه في عالم الواقع، يلتزم العديد من المسلمين بشكل انتقائي وآني بعناصر من كلا الخطابين.

ثانيا، تقديم الـ"مابعد إسلاموية" كتوجه حقيقي لا ينبغي أن ينظر إليه بالضرورة كالنهاية التاريخية للإسلاموية، وإنما ينبغي أن ينظر إليه على أنه ميلاد، من رحم الخبرة الإسلامية، لخطاب وسياسات مختلفة كيفيا. ففي الواقع، قد نشهد عمليات إسلاموية ومابعد إسلاموية متزامنة.

ثالثا، أعرف أن العناوين الرئيسية والنقاشات في غرف الأخبار هذه الأيام تعكس صورة مختلفة. وسائل الإعلام الرئيسية تمتلئ بقصص مصورة عن الصراعات والقتل والتفجيرات والحرق، فيبدو كما لو أن "الصراع" أضحى حقيقة "حضاراتنا" الحالية في الواقع. وفي رد على هذه القصص، فإنني أود استحضار الملاحظة القيمة لكل من ويل وأرييل ديورانت (Will and Ariel Durant) حول كيفية فهم ورواية قصة حضارتنا: "الحضارة هي كمجرى ذي ضفتين، أحيانا ما يمتلئ المجرى بدماء القتلى والسرقات وأصوات طلقات النيران وغيرها من الأشياء التي يحرص المؤرخون على توثيقها؛ بينما على الضفتين، يبني أناس منازل، ويقعون في الحب ويربون أطفالا، ويغنون، ويكتبون الشعر، وحتى ينحتون التماثيل دون أن يأتي على ذكرهم أحد. قصة الحضارة هي قصة ما جرى على الضفتين".[27]

هوامش الدراسة

---

[1] Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979; Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, University of Washington Press, 1987.
قد يكون من المفيد التذكير بأن الاستشراق (Orientalism) لا يشير بالضرورة لأي دارس مستشرق يدرس "الشرق"، خصوصا أن العديد من الباحثين في هذا المجال ينتقدون الاستشراق كأداة في خدمة السلطة.

[2] انظر:
Asef Bayat, "The Use and Abuse of 'Muslim Societies'", *ISIM Newsletter*, no 13, December 2003, p. 5.

[3] على سبيل المثال عدد من الأكاديمين المؤثرين في الولايات المتحدة كإليوت كوهين (Eliot Cohen) بجامعة جونز هوبكنز وكينيث أديلمان (Kenneth Adelman) بمجلس إدارة سياسة الدفاع بوزارة الدفاع الأمريكية يرون أن الإسلام غير متسامح من الأصل وتوسعي وعنيف. بعض البروتستانت التبشيريين أعلنوا الإسلام كدين "فاسد" (حسبما ورد في مقالة William Pfaff بالهيرالد تريبيون في ٥ ديسمبر ٢٠٠٢).

[4] Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *Foreign Policy*, vol 17, no. 4. Summer 2001/2002.

[5] والتي عبر عنها أشهر المؤرخين الإسرائيليين بيني موريس (Benny Morris)، حسبما ورد في:
Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism", *Middle East Report*, no. 230, Spring 2004, p. 40.
المنظور التأسيسي يمكن أن يكون علما غائيا إنهزاميا، بالنظر لأنه إذا كان الإسلام في الأساس غير ديمقراطي وضد حريات الأفراد، فما الذي يمكن القيام به تجاهه، لا سيما من قبل المتشككين؟ ما الذي يمكن عمله لتوجيه المجتمعات المسلمة للتحرك نحو مستقبل ديمقراطي، أي خلق القدرة على تغيير الحكومات من خلال الإنتخابات الحرة في ظل قضاء مستقل وحرية رأي وحكم للقانون وحقوق للأقليات؟ الحل إذن يصبح إما توجيه المسلمين لاعتناق "ديانات ديمقراطية" أخرى أو علمنتهم، وليس لدي ما أقوله حول هذه "الحلول"!

[6] هذا المعسكر يمكن أن يضم مفكرين كجون فول (John Voll)، وخالد أبو الفضل من بين آخرين، وكذا مؤسسات من قبيل مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (الولايات المتحدة) ومركز المسلمين الديمقراطيين (فرنسا) والعديد من المواقع الإلكترونية.

[7] انظر على سبيل المثال:

Syed Mohammad Bahrul Uloom, "Islam, Democracy, and the Future of Iraq", in Richard Bulliet (ed.), *Under Siege: Islam and Democracy*, Middle East Institute, Columbia University, occasional paper, no. 1, 1994, pp. 24-31.

John Esposito, *Islam and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, وكذا:
.1996

[8] Robert Dahl, *Democracy and It's Critiques*, Ithaca: Yale University Press, 1989.

[9] لنقاش ممتاز، انظر: David Held, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity .Press, 1996

[10] انظر: C. Peteman, *Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press, 1988.

لنقاش مفيد حول كيف يمكن للحرية الاقتصادية أن تقوض الحريات السياسية والمدنية، انظر:

Sylvia Chan, *Liberalism, Democracy and Development,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

[11] James Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 2.

[12] علاوة على ذلك، فإن المفكرين المؤثرين يخلصون إلى أن الكاثوليكية والديمقراطية كانا على طرفي نقيض منذ وقت الحرب العالمية الأولى. انظر:

Lipset, Seong and Torres, "A Comparative Analysis of the Social Requisites of Democracy", *International Social Science Journal*, vol. 136 (May 1993), p. 29.

[13] كما ذكر في: Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, .Mentor, New York, 1977

[14] خطبة مارتن لوثر (Martin Luther) حول اليهود وأكاذيبهم (*On the Jews and Their Lies*) يقال أنها كانت الملهم الأساسي لكفاحي (*Mein Kampf*) لهتلر. بل ويذهب آخرون إلى أن "الفاشية الأوربية كانت ثمرة ثقافة مسيحية"، انظر:

Gregory S. Paul, "The Great Scandal: Christianity's Role in the Rise of the Nazis", in *Free Inquiry Magazine*, vol. 23, no. 4. Klaus Scholder, *The*

Churches and the Third Reich, vols. 1 and 2, Philadelphia, Fortress Press, 1988. Beth Griech-Polelle, *Bishop von Galen: German Catholicism and National Socialism*, New Haven, Yale University press, 2002.

[15] http://www.rossbishop.com/PDF/Fundamentalist%20God.pdf

[16] حسبما ورد في المقالة الجيدة للغاية ل:

Jeff Sharlet, "Through a Glass, Darkly: How the Christian Right is Reimagining U.S. History", *Harper's Magazine*, vol. 313, no. 1879, December 2006, p. 36.

لدراسة مفصلة حول الرؤية المسيحية التبشيرية الأمريكية حول الديمقراطية وبعض من ممارساتها، انظر:

Kevin Phillips, *American Theocracy*, New York, Viking, 2006.

[17] التمثيل الأكثر وضوحا لما يسميه مايكل لوي (Michael Lowy) "حرب الآلهة" في الآونة الأخيرة كان في كاثوليكية أمريكا اللاتينية، حيث كان المسيحيون شديدو الإنقسام حول ما إذا كان يجب عليهم دعم أو معارضة الديمقراطية. انظر:

Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London, Verso, 1996.

[18] نصر أبو زيد ذهب إلى أن المسلمين يجب أن يذهبوا لما وراء التفسيرات اللفظية في التعامل مع النصوص التي لن يكون أمامهم بديلا عن الاختلاف معها. الاختلاف وتعدد المعاني والغموض، حسبما يرى، هي جزء من طبيعة القرآن. وبالمثل فإن الباحث في الفقه خالد مسعود يرى أن الغموض في والتعارض بين الأحاديث تسير لتعدد الآراء حول العديد من الأمور الدينية في وقت الرسول. انظر:

Nasr Abu Zayd, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht, Humanistics University Press, 2004.

مقولة الدكتور خالد مسعود قائمة على تواصلي الشخصي معه. وخلاصتي هي أنه بغض النظر عن صحة رؤاهم، فإن ما ذهب إليه كلا من أبو زيد ومسعود إنما يصب في خانة الصراع من أجل التمكن من النظر للنصوص الإسلامية من زوايا مختلفة.

[19] معظم الإحصاءات في هذه الفقرة مأخوذة من:

Glenn Scherer, "The Godly Must Be Crazy", on the website of Monterey Institute of International Studies; see http://www.grist.org/news/maindish/2004/10/27/scherer-christian/.

[20] Published in 1996, Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle East Studies*, no. 9, Fall 1996, University of Hamline (Minnesota), pp. 43-52.

[21] هذا الكتاب: Olivier Roy "Le Post-Islamisme", *Revue du Monde Musulmans et de la Mediterannee* 85-86 (1999)

هو مقدمة لعدد من المقالات التي يعتبر المؤلف (Roy) أنها تتحدث عن التوجه الـ"ما بعد-إسلاموي". راينهارد شولز (Reinhard Schulze) يستخدم الـ"مابعد-إسلاموية" للتعبير عن "إسلاموية ما بعد-الحداثة" كنظرة للعالم "عرقية" (ethnized) وتفتيتية بسبب الزيادة المطردة في إعادة التفسيرات ومحلية (localization) الحركات الإسلامية؛ انظر:

Reinhard Schulze, "The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th century or From Political Islam to Post-Islamism", in George Stauth (ed.) *Islam: Motor or Challenge of Modernity*, Yearbook of the Sociology of Islam, no. 1, 1998, pp. 187-198.

بالمقابل، يستخدم جيليس كيبيل (Gilles Kepel) المفهوم في كتابه:

Jihad: The Trial of Political Islam (2nd ed., London: I.B. Tauris, 2002, p. 368),

لوصف التوجه الجديد لبعض الإسلاميين الذين تحولوا بإسم الديمقراطية وحقوق الإنسان بعيدا عن النظريات السلفية والجهادية والراديكالية. في حين يقصر آخرون عن التنظير للمفهوم كليا، ولعل إستثناء في هذا المقام تكون معالجة فرهد خوسروخوفار (Farhad Khosrokhvar) للمفهوم حال تقييمه لرؤى بعض المفكرين الـ"مابعد-إسلاميين" كعبد الكريم سروش (Abdul Karim Soroush). انظر:

Farhad Khosrokhavar, "The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter Century", *Thesis Eleven*, vol. 76, no. 1, 2004.

[22] على سبيل المثال، انظر:

Diaa Rashwan, "Wishful Thinking, Present and Future", *Al-Ahram Weekly*, 7-13 February 2002.

[23] انظر:

Alain Roussillon, "Decline of Islamism or the Failure of Neo-Orientalism?" (in Persian), *Goft-o-gu*, no. 29, Fall 1379, pp. 163-185, Tehran.

[24] على سبيل المثال، انظر:

Salwa Ismail, "The Paradox of Islamist Politics", in *Middle East report*, 221, winter 2001, pp. 34-39.

انظر أيضا:

Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam*, London, I.B. Tauris, 2003, pp. 180-181.

مؤخرا جدا فقط، قدم أوليفر روي تعريفا للـ"مابعد-إسلاموية" كـ"خصخصة إعادة الأسلمة"، والتي تشير إلى "الأصولية الفردية الجديدة"، انظر:

O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London, Hurst and Co., 2004, p. 97.

الطريقة التي استخدم بها المفهوم مختلفة تماما.

[25] See: Irfan Ahmad, *From Islamism to Post-Islamism: Jama'at-i Islami of India*, PhD dissertation, University of Amsterdam, January 2005.

[26] لتحليل التوجه "الإسلامي الليبرالي" أو حركة الإصلاح في السعودية، انظر:

Stephane Lacroix, "A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field: The Emergence of an Islamo-Liberal Reformist Trend", unpublished paper presented in Workshop "Saudi Futures: Trends and Challenges in the Post-9/11 Post-Iraq-War World, Leiden, 20-21 February 2004, Leiden, Netherlands.

[27] Will Durant, "The Story of Civilization", *Life Magazine,* 18 October 1963.

تعقيب

أ.د. محمد صفار*

أسعدني اليوم أن كان معنا الأكاديمي اللامع، وعالم الاجتماع المرموق، الدكتور عاصف بيات، ليلقي علينا محاضرة عن أحد أعماله. الدكتور عاصف بيات هو إيراني الأصل، تلقى تعليمه في طهران، وحصل في السبعينيات على بكالوريوس العلوم السياسية والاجتماعية، وكان موجوداً في إيران في وقت عاصف وهو وقت الثورة الإيرانية، وكان يحضر بعض محاضرات على شريعتي.

وسوف تجدون أن الدكتور عاصف بيات يجمع بين بعض المتناقضات، فرغم وجوده في إيران في ذلك الوقت العاصف وحضوره هذه المحاضرات لمفكر الثورة اللامع علي شريعتي، إلا أنه كان شابا علمانيا وكان متمسكا بهذه العلمانية في ذلك الوقت. وبعد ذلك انتقل إلي بريطانيا ودرس فيها، وحصل على الدكتوراه في جامعة كنت في عام ١٩٨٤.

وحينما ذهب الدكتور عاصف بيات إلى بريطانيا، اكتشف أنه لم يدرس شيئا عندما كان في إيران، وأنه لا يعرف شيئا، ولكنه حينما عاد إلى إيران في أثناء الثورة، وبعد دراسته في بريطانيا، اكتشف أنه لا يفهم شيئاً مما يحدث في بريطانيا. وأنا أحذركم من أن تسألوا الدكتور عاصف بيات عن ما هو المجال الخاص به أو ما هو الحقل الذي ينتمي إليه في علم الاجتماع، وإلا أعاد عليكم -كما فعل بالفعل في أحد أحاديثه الصحفية- مقولة ماكس فيبر الشهيرة أنه "ليس له حقل، لأنه ليس حمارا".

ومن أحدث كتابات الدكتور عاصف كتاب بعنوان "السياسة كحياة: كيف يغير الأفراد العاديون الشرق الأوسط"**. وهو عمل في غاية الأهمية، لأن هذه المنطقة هي من المناطق التي أهملناها في مصر على وجه التحديد، فيما عدا استثناءات -كدراسة الزميلة العزيزة الدكتورة أماني مسعود عن المناطق العشوائية. لكن حضراتكم ستلاحظون أننا في العلوم السياسية نفضل أن نتوجه إلى أمريكا اللاتينية، وإلى آسيا، وإلى أفريقيا، وحتى قصارى ما نبذله من جهد حين نقوم بدراسة الواقع هو أننا ندرس المدن الكبرى، ولكننا لا

* أ.د. محمد صفار، الأستاذ المساعد بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

** Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East,* (Cairo: The American University in Cairo Press) 2009.

نقوم بدراسة الأحياء الفقيرة، ولا نقوم بدراسة الأحياء العشوائية ولا المناطق الريفية، بالرغم من أن معظم أعضاء هذا القسم -في حقيقة الأمر- ينتمون إلى أصول ريفية.

وبالتالي من هنا تأتي أهمية دراسة الدكتور عاصف بيات لواقع المجتمعات الإسلامية والواقع المصري، وهو ليس غربياً، وبالتالي لن يحمل التحيزات الغربية التي اعتدنا عليها من المستشرقين ومن دارسي الشرق الأوسط، بل أنه ستكون له قدرة على التواصل مع الرموز الثقافية، والاندماج في الواقع الاجتماعي، بحكم الخلفية الثقافية المشتركة.

أيضاً أهمية دراسات الدكتور عاصف بيات تأتي من تناوله لإشكالية من أهم الإشكاليات في علم النظرية السياسية، وهي إشكالية **العلاقة بين البنية والفاعل**، أو البنية والفاعلين. من هو محرك التاريخ؟ هذا سؤال أثاره كارل ماركس، وهو يجيب على ذلك بأن الاقتصاد هو محرك التاريخ، وهو يقصد بذلك أن الأبنية الاقتصادية هي التي تحرك التاريخ. وقت الثورة الإيرانية أطلق الإمام الخوميني شعاراً مضادا تماماً: أن الشهيد هو محرك التاريخ، وهذا ليعيد إلى الفرد مكانته وفاعليته.

وبالتالي فهذه قضية ما زالت قضية محل جدل، مازالت مطروحة في علم النظرية السياسية، ومازالت معظم الاقترابات تحاول ألا تستبعد أحد الطرفين لصالح الآخر، ولكن تحاول أن تدرس الظاهرة السياسية أو الظاهرة الاجتماعية أخذاً في الاعتبار عوامل البنية وعوامل الفاعلين.

من أهم الأشياء التي يقدمها لنا الدكتور عاصف بيات هي أنه يقدم لنا **رؤية عن التغيير**. نحن بحكم الخلفية السلوكية لمؤسسي هذه المدرسة في العلوم السياسية التي ننتمي إليها، دائما نركز على عنصر الاستقرار في النظام، وبالتالي أهملنا عنصر التغيير. ولأننا متأثرون للغاية بالاقترابات الغربية، فنحن ننظر إلى الأبنية والهياكل الغربية. فنحن ننظر إلى الطبقة الوسطي كفاعل اجتماعي، وإلى النقابات العمالية، وإلى المؤسسة العسكرية، ولأن هذه الأبنية غير فاعلة ومستوعبة في إطار نظام سلطوي، فنحن نخرج بالاعتقاد أننا منطقة متجمدة وجامدة وليس لديها تغيير. وفي حين أن موجات الديمقراطية -كما يقول هنتجتون- استطاعت أن تصل إلى مختلف شواطئ العالم، إلا أنها جاءت في المنطقة العربية، وجاءت في مصر وتحطمت هذه الأمواج على صخور النظام السلطوي الشمولي.

والدكتور عاصف بيات يطرح نظرة مختلفة تماما حينما يركز على الفرد كفاعل، وحينما يركز على الـ"لاحركات الاجتماعية". وهو يرى أن نظرية الحركات الاجتماعية

لم تطبق إلا علي نطاق محدود فيما يتعلق بالحركات الإسلامية، وفيما يتعلق بالفاعلين الاجتماعيين، ويؤكد أن ما يوجد في مصر هو لاحركات اجتماعية، وهو يطبق هذا على كفاية.

حينما كان لدكتور عاصف بيات يتحدث كان هناك سؤال واحد يدور في ذهني: ماذا كان يفعل طوال هذا العرض؟ لقد عرض علينا رحلته في دراسة الواقع، ولكن كيف كان يفكر في هذا الوقت؟

إن ما يميز الدكتور عاصف بيات هو القدم الراسخ في النظرية الاجتماعية. وبالتالي رغم انتقاداته على العديد من الاقترابات والمفاهيم النظرية، ولكنه لم ييأس بعد من النظرية الاجتماعية، ولم يتحول البحث الذي يقوم به إلى هذه الامبريقية الخام، الفجة crude empiricism. إنما هو يدخل في حوار مع النظريات الاجتماعية، ومع مفاهيمها، وينتقدها، ويعيد تعريفها على أساس الواقع اليومي العادي.

ونظرية الحركات الاجتماعية الجديدة هي مربط الفرس فيما يتعلق بما يقوله الدكتور عاصف بيات. هذه النظرية جاءت كنوع من الالتفاف من الماركسيين والماركسيين السابقين على القصور النظري لمفهوم الطبقة، وعدم قدرة مفهوم الطبقة الماركسي على استيعاب التغيرات والأنشطة الموجودة في الواقع. وكان من رواد هذه النظرية تشارلز تيللي وصمويل كوهين وآلان تورين. وأنا أعتقد أن لتشارلز تيللي دراسة يطبق فيها هذا المفهوم على الثورة الفرنسية، ويعيد الاعتبار لدور الفلاحين في الثورة الفرنسية، وبالتالي هذه نقلة كبيرة في الفكر الماركسي. وعلينا أن نتذكر أن كارل ماركس حينما كان يسأل عن دور الفلاحين، كان يقول أن الفلاحين عبارة عن مجموعة من البطاطس، وطبقة الفلاحين عبارة عن جوال من البطاطس، وبالتالي ليست هناك قيمة لدراسة هؤلاء الناس.

وبالتالي كما التف أنصار نظرية الحركات الاجتماعية الجديدة على هذا القصور النظري لمفهوم الطبقة، يحاول عاصف بيات أيضاً أن يلتف على القصور النظري في نظرية الحركة الاجتماعية الجديدة، ويدخل في نقاش معها. فهو ينتقد الاقترابات الاستشراقية، والاقترابات المختلفة في دراسة الشرق الأوسط التي تتحدث عن استثنائية الوضع في الشرق الأوسط، وأنه وضع جامد لا يمكن تغييره، إما أنه يُغير من أسفل عن طريق الثورة، أو من أعلى عن طريق الإصلاح، أو يغير من الخارج عن طريق الضغوط أو الغزو الخارجي. وبذلك هو يضع يده على سبل أخرى للتغيير.

وهو أيضاً يأخذ على التبعية الأكاديمية لبعض من استخدموا نظرية الحركات الاجتماعية الجديدة وطبقوها على الحركات الإسلامية ولكن دون أي نقد، بل طبقوها كقوالب جاهزة دون أن يأخذوا في الاعتبار أن نظرية الحركات الاجتماعية الجديدة تقوم على الخبرة التاريخية للمجتمعات الأوروبية –وهذا واضح جدا من كتابات صمويل كوهين وكتابات تشارلز تيللي.

ما الذي يقوم به عاصف بيات؟

عاصف بيات **يعيد تعريف الحركة الاجتماعية**، وهو يستخدم **مفهوم اللاحركة الاجتماعية** لكي يُدخل في نطاق البحث السوسيولوجي الآلاف من الأنشطة العادية، وهو يذكر هذه الكلمة: كلمة Mundane، وهي معناها دنيوي، عادي، أو شيء يفتقد للأهمية. وبالتالي هو أنزل منظار البحث ليركز على الآلاف من الأنشطة العادية، وهي ليست أنشطة استثنائية، بل هي أنشطة في غاية الاعتيادية، لكنه يركز علي العنصر غير الاعتيادي وغير العادي فيما هو مألوف، وفيما هو عادي، وفي الأنشطة التي تتعلق بممارسات الحياة اليومية.

هو يتحدث عن **حركة اجتماعية، ولكن دون وجود فاعل اجتماعي جمعي**، هي حركات تحدث على نطاق فردي لخلق مساحات جديدة، وإعادة هيكلة الفضاء الحضري، وإعادة هيكلة الفضاء السياسي، والالتفاف علي الواقع السلطوي للعديد من الأنظمة السياسية الشمولية أو السلطوية في الشرق الأوسط التي سدت آفاق التغيير كما نفهمه بالمنظور الــ Macro في النظريات الاجتماعية، وبالتالي هي تفرض إرادتها على هذا الواقع السلطوي. بالتالي فهو يتحدث عن لاحركة اجتماعية ليست لها أية أيديولوجية، أو قيادة؛ حركة مبعثرة.

بناء على كل هذا فهو **يعيد تعريف السياسة**، فهي لم تعد سياسة القصور. أنا أتخيل أنه قام بما كان يرغب فوكو أن يقوم به في النظرية السياسية. النظرية السياسية كانت دائما ما تركز علي جسد الملك، وهو ما كان يدرسه ميكيافيللي وهوبز. وبالتالي عاصف بيات أنزل منظار الباحث ليركز علي الأنشطة الطبيعية العادية التي لا تمت بأية صلة للسلطة، لأنها أنشطة الواقع اليومي المرتبطة بالحياة. ولأنها كذلك فهي أنشطة سياسية، تتحدى السلطة تحدياً رهيباً، لأن السلطة لا تستطيع أن توقف هذه الأنشطة، لأنها إذا أوقفت هذه الأنشطة، ستوقف هذه الحياة. ومن هنا فهو يعيد تعريف مفهوم السياسة، **فهو لا يتحدث عن سياسة الاحتجاج، ولكن يتحدث عن سياسية الحضور**. هذا ما كان يقوم به.

الأسئلة والمداخلات

د. محمد صفّار:

في الواقع، لقد تحدثت في كتابك الأخير "**كيف يغير الأفراد العاديون الشرق الأوسط**" عن آليات التغيير التي تم تجاهلها في النظريات الاجتماعية، وتحدثت عن سياسات الحضور. ولقد قلت أن المهم في آليات التغيير هذه هو وجود عنصرين: المثابرة والإبداع. كل هذا جميل، ولكن ماذا عن آفاق المستقبل؟ عندما تحدثت عن التغيير، فهناك اتجاه معين له، وأفهم أن مثل هذا السؤال يتعامل مع الأبعاد المعرفية لنظرية معينة، وأنت أتيت على ذكر النظرية المعيارية والتحيزات الأيديولوجية للبحث، ولكن ما لم أستطع الوصول إليه هو "اتجاه التغيير" اعتمادا على تحليلك لهذه الميكانيزمات الجزئية للتغيير.

رد د. عاصف بيات:

أعتقد أن ما أحاول قوله هو أن المثابرة هي إحدى الشروط الهامة. فمن المهم ألا يظل الناس سلبيين للغاية. دعني أوضح بمثال، من سنين قليلة مضت، عدد من النساء في السعودية قررن أنهن يرغبن في القيادة، وتخيل لو أن هذا الأمر تجاوز هذه القلة القليلة من النساء لألف منهن، عندها نتحدث عن التغيير. وبالتالي هذا هو سؤالك، أين يأخذنا؟ في حالة النساء السعوديات، كان من الممكن أن يؤدي هذا للتغيير – على اعتبار أن القيادة حق هام للمرأة. هذا التغيير قد لا يعتد به في مجتمعات أخرى، ولكنه مهم في هذا السياق بعينه. هذه الأنواع من اللاحركات قد لا تؤدي إلى تحولات هيكلية ضخمة وشاملة للغاية كما حدث إبان الثورة الفرنسية، ولكن أيضا يجب ألا ننسى أن نتائج هذه الثورة أخذت سنوات حتى تشكلت.

وأنا أعتقد، أولا، أن هذه الأنشطة تعد بسيطة للغاية من حيث قدرتها على توليد التغيير في حياة الفاعلين الحقيقيين – وهم الأفراد العاديين ومن ضمنهم النساء والشباب والفقراء. هي إذا تحسن الحياة وإن كانت **لا تقضي كلية على الهياكل أو توقف الهيمنة والاستغلال؛ وإنما تحقق بعض التعديل في صورة القوة.**

هذا كان أولا؛ أما ثانيا، فهو أن هذه الأنشطة على المدى البعيد، تحافظ على المجتمع في حالة تعبئة. وهذا مهم للغاية. وأملي – بل واقعا اقتناعي – أنه إذا ما كنا

نرغب في إحداث تغيير سياسي في المجتمع، فإنه من الممكن أن تكون أمامنا رؤية إدارة الرئيس بوش "دعنا نغير الدول، ونجعلها ديمقراطية" وهو أمر ممكن، وإن كانت احتمالات نجاحها ضئيلة. ولكن هذا النجاح سيكون شكليا فقط عنه واقعيا وحقيقيا. ولهذا بالنسبة لي، فإن التغيير يجب أن يكون في اتجاه ديمقراطي وتحرري لصالح أغلبية أعضاء المجتمع. وبالتالي، فلن يستطيع أي أحد تغيير المجتمع ما لم يغيره أعضاؤه. وبالتالي فهذه الأنشطة تغير عقلية الأفراد وتعبئ المجتمع، وقد تكون لعمل جماعي في الواقع، وقد تتمأسس في شكل حركة اجتماعية حالما سنحت الفرصة.

د. أمل حمادة:

لدي سؤالان أو فكرتان:

الفكرة الأولي، تتعلق بالإطار النظري، حيث يبدو أنه يوجد توجه جديد في العلوم السياسية لتخفيض التوقعات والتركيز أكثر على الأنشطة العادية والصور غير الاعتيادية للمجتمع المدني والحركات والشبكات الاجتماعية. سؤالي يصبح إذن أين نسكن الأنشطة الإلكترونية؟ وهي النمط المتزايد في الأهمية من التعامل مع الفضاء الافتراضي، فهل ترى هذه الأنشطة على أنها أنشطة اعتيادية أو موازية، أم أنها قد تكون وسيلة لاحتواء طاقة الشباب دون أن تأخذهم إلى أي مكان.

فهمت أنك تتحدث عن قوة الأعداد في خلق التغيير، ولكن هناك مساحتان للتغيير: الأولى هي المجتمع؛ والثانية هي الدولة. ولقد فهمت أنك تتحدث أكثر عن قوة التغيير في المجتمع، وبالتالي فمثال النساء اللاتي يقدن السيارة في السعودية ليس مثالا على التغيير في الدولة القانونية فحسب، فما يقمن به يكسر كذلك نوع العلاقة السائدة بين الرجال والنساء، وبين النساء والسياسة. أعتقد أنك بحاجة للتركيز أكثر على الفرق بين الأمثلة: لاحركة الفقراء، ولاحركة النساء، ولاحركة الشباب. أتفق تماما أن النساء والشباب تعوزهم السلطة وتنقصهم الأيديولوجية، ولكنهم يظلون أكثر شمولا وتطورا وقدرة على التعبير ووعيا بأن مطالبهم الصغيرة تتمتع بإطار اجتماعي عن باعة الشارع الفقراء على سبيل المثال.

الفكرة الثانية، ترتبط بمسألة الدولة الرخوة، فلأي مدى يمكن الربط بين هذا النشاط الاعتيادي وبين الإضعاف المتنامي للدولة؟ فعلى إحدى الوجوه هذه الأنشطة لا تقود للتغيير، وإنما للمزيد من الرخاوة بالنسبة للدولة.

إضافة أخيرة حول إيران: إيران دولة شابة من ناحية سن من في القيادة. وأعداد كبيرة من الشباب تم إدماجهم بالفعل في النظام وأصبحوا جزءا منه، لكنني أعتقد أن هناك جزءا ناقصا في تحليل الشباب في إيران، وهو يتعلق بالعداوة بين القطاعات الشابة في النظام والقطاعات الشابة المتروكة خارجه.

رد د. عاصف بيات:

نعم، مع الفضاء الافتراضي والتكنولوجيا الجديدة، نحن بحاجة للمزيد من العمل لتحديد إلى أي مدى نستطيع تحليل هذا النوع من النشاط. ما أستطيع قوله عن العمل الجماعي هو أنه شبكة، والشبكات لا غنى عنها، وإلا لتشظى المجتمع، وحتى في هذا النوع من اللاحركات، أنا أتحدث عن وجود حركة، ولكنها سلبية غير نشطة. غير أن التكنولوجيا الحديثة يمكن أن توفر لنا العديد من الفرضيات لتوليد شبكات، فاعلة وسلبية على حد سواء، من حيث أنها يمكن أن تولد مجتمعا تخيليا على سبيل المثال؛ من حيث التواصل مع أفراد لا تعرفهم، ولكن تشعر بتملكهم لذات الهوية، وتستطيع التحدث معهم، وهكذا.

وهكذا نعم، أنا كلي أمل أنه قد يكون هناك احتمال ملحوظ لحدوث نوع ما من التحول، أو مقاومته من قبل العديدين. ولكن بالطبع يجب علينا التفكير في أوجه القصور: أنها يمكن أن تقمع أو تكون معرضة للخطر. فبصورة ما، قد يتم الولوج لها ومعرفة ما يحدث داخلها من قبل عناصر الاستخبارات والأمن. وبالتالي فالنشطاء يجب أن يفكروا مليا فيما سيقومون به، وكيف سيقومون به، وكيف سيتجنبون إمكانية الانكشاف. والحركة الخضراء في إيران استخدمت هذه التكنولوجيات لأبعد مدى، ولعلمهم بوقوعهم تحت أعين أجهزة المتابعة والرقابة قاموا بتغيير أسمائهم للتعمية. ما أحاول قوله هو أنه كما توجد فرص، فهناك أيضا قيود أو مخاطر، وهذه المخاطر هي تلك التي لا تقف في وجه اللاحركات – أي أن مخاطرهم أقل.

هذا النوع من التغيير الذي أتحدث عنه حول ما يحدث على مستوى المجتمع؛ خصوصا ذلك المتعلق بحياة الناس والفقراء منهم تحديدا، هو محل اهتمامي، والفاعلون هم الفقراء والشباب. وأهمية هذا الأمر من وجهة نظري هي أنه بتغيير حياة الناس تتغير العقليات والعلاقات. حقيقة أن النساء يتحركن بالطريقة التي وصفتيها، وتتغير علاقتهن بالرجال وبالدولة – وخصوصا في سياق المجتمعات الأبوية. ولعل لهذا الأمر يصبح دور النساء مركزيا للغاية بالنسبة للتحول الديمقراطي، وهو ما جعل كل الإيرانيين يضعون كل آمالهم على النساء.

ما أحاول قوله في هذا المقام هو أن تداعيات كل هذه التغييرات في حياة الناس والعلاقات الاجتماعية، وبشكل أشمل على الدولة، ستكون تقريب الدولة من المجتمع (socializing the state). ولا يزال يتحدانا سؤال: كيف يمكن القيام بكل هذا بحيث يفرض المجتمع قواعده على الدولة وليس العكس، بغض النظر عن مدى تحررية أو جودة هذه القواعد.

أما فيما يتعلق بالدول الرخوة، أود أولا أن أقول أن هذه الدول سلطوية بشكل كبير. وعندما أسميها رخوة، فأنا أعني عدم كفاية البنية التحتية وتكنولوجيات الرقابة لديها، إذا ما أتيحت لها الفرصة فستفرض السيطرة، ولكنها لا تقوم بذلك. على سبيل المثال، من سيقوم بالسيطرة على العشوائيات؟ ممثلو الدولة بالطبع. ولكن إذا كان هؤلاء أقاربي وأقاربك، فسيتم كسر القواعد، الأمر الذي يخفف من حدة السيطرة والتحكم في دول مثل دولنا بالمقارنة بدولة كالولايات المتحدة، لا سيما وأن التكنولوجيات الجديدة تخلق في الواقع فرصا لمعرفة كل شيء عن المواطنين. يوما ما، قد تمتلك دولنا مثل هذه التكنولوجيات، ولكن حتى الآن هذه ليست الحالة. وبالتالي فالهامشية – على الرغم من سوئها – هي في جزء منها محررة، لأنه لا يوجد تحكم هامشي بحكم التعريف. وهكذا يصبح بإمكان الفاعلين المبدعين استخدام تلك الفضاءات المهمشة للتحرك وفرض الوجود.

أعتقد أن هذا المنظور ليس وصفيا فقط من حيث أنه يصف فقط أنشطة معينة يقوم بها الأفراد بغض النظر عما إذا كنا نتفق أو نختلف. ولكنه قد يكون موجها من حيث أنه يقول أن هذا جيد أو لا، مهم أم لا. وهذا أمر هام، لأنه في ظل ظروف المراقبة والتتبع، تكون مثل هذه الفضاءات أفضل من اللجوء للأنشطة العنيفة. بعبارة أخرى، دوما توجد مساحات للتحرك، ابحث عنها، وابذل أفضل ما لديك لملئها بمحتوى جيد. من المهم للمجتمع أن يتحرك فيما وراء الدولة، وهو أمر مهم لإحداث التغيير.

آية نصار:

أولا، أود سؤال سيادتك عن الأمثلة التي أثيرت في القاعة –بما فيها ما يخص النساء والشباب، ففي هذه الحالات كانت عناصر الوعي بالذات حاضرة وإدراك الفاعلين لأفعالهم كأفعال مقاومة حاضرا أيضا. وأتساءل كيف تتناغم هذه الحالات مفاهيميا مع مفهوم اللاحركة، خاصة في ظل التمييز بينه وبين مفهوم المقاومة، حيث أن مفهوم اللاحركة يتجاوز مفهوم المقاومة في تعريف سيادتك.

ثانيا، سؤالي يتعلق بفكرة "الهامشية كفرصة"، أين نضع الخطوط الفاصلة بين مفهوم الحياة اليومية واللاحركة وعدم السرية والهامشية والاعتيادي وكلها مفاهيم جامعة؟ أين الخطوط الفاصلة، إذا ما انطلقنا من أن كل شيء هو السياسة، وأن كل بائع متجول هو في الواقع مقاوم.

ثالثا، نقطة أخرى أود ذكرها هي أننا لا نود تكرار خطأ المستشرقين، وتصنيف الوضع في غزة على أنه غير اعتيادي. وأنا أعتمد في موقفي هذا على بعض ما عرفته من أناس قابلتهم، وبعض الأصدقاء الفلسطينيين، الذين حكوا لي كيف أن حقيقة جدار الفصل أصبحت حقيقة يومية، وبالتالي فإن أي شابة مثلي ستخطط جدولها أخذا في الاعتبار نقاط التفتيش وأماكنها. وبصورة ما، فإن ما يبدو بالنسبة لنا غير اعتيادي للغاية، تم تضمينه في الحياة اليومية، وخلق الناس آليات يومية للتعايش معه. وهنا يثور الجدل حول ما إذا كانت هذه صيغة للخضوع لمقتضيات الواقع التي يجب أن نرفضها، أم أنه فعل يومي من أفعال المقاومة، ولن نستطيع الحكم في الواقع، ما لم تتوافر لدينا نظرية معيارية معينة.

رد د. عاصف بيات:

دعيني أبدأ من النقطة الأخيرة التي تطرقت إليها حول الوضع في غزة، وهي نقطة تستحق التأمل والدراسة، لأن نجاح الفلسطينيين في ممارسة حياتهم بشكل طبيعي يعني أنهم قد فوتوا على أعدائهم الفرصة. وهي نقطة تستحق التأمل والتفكير فيها، لأنها تعكس بطريقة ما فكرة مقاومة الناس العاديين، وإلى أي حد هي مقاومة، وإلى أي حد هي مجدية في وجه الأعداء والدولة ومن عداهم، وإلى أي حد الدول راضية بما يقوم به هؤلاء الأفراد؟

فهمي أن الدول عادة ما تكون لديها رؤى متعارضة للغاية، فمن المهم للغاية للفضاء الهامشي السيطرة على مؤسسات حرة - على العكس من المؤسسات الخاضعة للسيطرة. وحينما تكون هناك فضاءات خارج نطاق سيطرة الدولة، لا تكون الدولة سعيدة، ويصبح السؤال بالتالي كيف يمكن إدماج هذه الفضاءات في نطاق سيطرة الدولة، وما إذا كان هذا ممكنا في الأساس أم لا؟ أعتقد أننا يمكننا الحكم على ظاهر أي فعل يقوم به العامة، وتحديد ما إذا كان فعلا مخربا أم لا. والأمر برمته يعتمد على قدرة العدو أو النظام أو الدولة. بعض الممارسات في المجتمع "أ" لا تساوي شيئا، في حين تساوي الكثير في المجتمع "ب". وبالتالي، فالكفاح لحوالي عقد من الزمن لسحب غطاء الرأس بوصة أو اثنتين يعد انتصارا عظيما، لأن النساء بهذا أكدن أنه اختيارهن، وتمكن من التمسك به حتى أضحى المعتاد الآن. ومن المهم دوما تقييم قيمة الفعل في صلته بالآخرين، لأن أي فعل سياسي وفق التعريف إنما يتم في علاقة بالآخرين.

أخيرا مسألة الوعي بالذات؛ لقد كتبت حول رؤية جيمس سكوت للمقاومة، وأعتقد أن أتباع سكوت وسعوا من مفهوم المقاومة لديه وطبقوه في مساحات غير ذات صلة، حيث يفقد معناه وقيمته مع تحول كل فعل لمقاومة وهو ما يمكن أن يصبح خطيرا. وفي سياق ما أقوله، فالملاحظ هو أن أفعال العامة تعتمد على التقدم والزحف والاهتمام الفعلي بتحسين الحياة، ويتأتى الوعي حينما يتعرض تحقق منافعهم لمشكلات، حيث عندها فقط يدركون قيمة ما كانوا يقومون به.

بالطبع أرغب في التمييز بين الأمثلة؛ فبعض الفاعلين قد يكونون أكثر وعيا بما يقومون به، وهم مهتمون للغاية بالتحرك وتنظيم الحركات، ولكن يتم قمعهم بمجرد بداية التحرك. وبهذا تصبح عملية الوعي بالذات عملية ديناميكية للغاية - لا تدرك فيها القيمة، إلا حينما يتم اغتصابها.

أحمد عبد ربه:

لقد قرأت كتابك عن الأفراد العاديين في الشرق الأوسط، ولدي سؤالان:

<u>السؤال الأول:</u> في الكتاب وضعت الناس العاديين والتغيير في العنوان مع صورة لطيفة لمراهقين يلعبون كرة القدم في الشارع، وهي صورة نمطية للغاية في مصر وإيران والعديد من الأمم الشرقية. ولكن لدي مشكلة في التعامل مع مفهوم الـ-non

movement، لأنه لا يتقابل بالضرورة مع الترجمة الحرفية له بالعربية (اللاحركات الاجتماعية). فسؤالي إذا هو: هل لي أن أتعامل - كدراس للعلوم السياسية - مع اللاحركات الاجتماعية كمفهوم مناطق؟ أم هل ينطبق المفهوم فقط على الشرق الأوسط؟ هل بالإمكان توسيع نطاق التحليل ليشمل المجتمعات النامية و/أو غير الديمقراطية؟ أم هل على أن أتعامل مع المفهوم كمفهوم مستقر للغاية يتحقق أينما وجد أناس عاديون يرغبون في أشياء معينة. المغزى وراء سؤالي هو أنني لاحظت أن اليابان توجد بها أيضا لاحركات اجتماعية (وفق تعريفك: أفعال جماعية لفاعلين غير جماعيين)، وبالطبع فهم يعملون على موضوعات مختلفة عما يمكن أن نجده هنا، كالمثلية الجنسية على سبيل المثال، فهي ليست حركات على الإطلاق، ولكنها لا تزال أفعال جماعية.

السؤال الثاني هو حول مصر، ففي خلال عامين ستنتشر كلمة التغيير مع قدوم الانتخابات التشريعية والبرلمانية، فلأي مدى سيكون لهذه اللاحركات الاجتماعية قول أو دور في هذه الإنتخابات؟ أم هل يمكن أن نسميها اللا-انتخابات؟!

رد د. عاصف بيات:

المنظور الذي أحاول التعبير عنه يعتمد على ملاحظة المجتمعات التي زرتها في المنطقة على مدار العامين الماضيين، وأنا سعيد أنه يمكن أن ينطبق على ظواهر أخرى في أجزاء أخرى من العالم، خصوصا فيما يتعلق بالفقراء وسياسات الشوارع. ولكن ليس بإمكاني إفتراض أنه ينطبق في كل مكان.

بخصوص اللا-انتخابات، هذا سؤال صعب للغاية، وفي الواقع لا أعرف، ولكنني أعتقد أنني حاولت شرحه في أماكن أخرى، في كتاب آخر عن مصر، وفيه حاولت التعامل مع سؤال أساسي؛ لماذا نحن في الموقف الذي نحن فيه؟ والذي أعني به أنني أعتقد أن السياسة المصرية تم تضييقها خلال العقود الثلاثة السابقة من خلال تفعيل الآليات التي تهمش الأصوات الخطيرة والفكر الديني النقدي، مما همش المطالب الديمقراطية. لماذا وصلنا لهذا، إذا هو موضوع يطول شرحه، والعلاقة بإسرائيل تعد فيه مهمة للغاية. ومؤخرا شاهدنا مباراة كرة القدم مع الجزائر، وما صاحبها من صخب، تثبت أن السياسات يمكن أن تخرج عن الرشد. وأعتقد أن ما شاهدناه كان أمرا خطيرا من حيث أن الكثير من الطاقة أهدرت حول شئ غير هام على الإطلاق، وأصبح بعض الأشخاص

أبطالا من لا شيء. ولعل هذا لم يجب على سؤالك، ذلك لأنني أعتقد أنه في الأمد المنظور لن يكون لهذه الأحداث أثرا مباشرا، على الأقل ليس فيما يخص الانتخابات.

أحد الحضور:

في الواقع، انتابني الذعر حينما حاولت تطبيق مفهوم اللاحركات الاجتماعية على الأنماط الأخرى في المجتمع، مثل العشوائيات وتعاطي المخدرات في مصر – وهما قضيتان بإمكانهما إعاقة أي تطوير في المجتمع. أود أن أفهم إلى أي مدى يمكن أن نضع هذه اللاحركات في إطار لا يتأثر بحقيقة أن معظم هذه القضايا نتاج لواقع النظام الرخو الذي يحكمنا؟ فما الذي نستطيع عمله للتعامل مع احتياجات الناس بالطريقة التي تجعل من الصعب عليهم الانضمام لمثل هذه اللاحركات الاجتماعية؟ كيف يمكننا فقط أن نتوصل لكميات المكونات الدقيقة التي نحتاجها لإصلاح المجتمع، لا سيما إذا ما فسرنا حقائق النظام والنخبة في ضوء هدف ما يوحدهم مع الناس العاديين نحو شيء هام في المستقبل؟

رد د. عاصف بيات:

هذه هي قصة الفاعلية في ظل القيود، إذا أتيحت أمامك الفرصة لإطلاق حركة إصلاح شاملة، تقدم. ولكن ماذا يحدث في حالة كان هناك الكثير من السيطرة التي قد تمنع هذا من التحقق؟ ماذا هناك أيضا؟ بالنظر لهذه القيود على الحركة التاريخية للتغيير (الثورات، الحركات الاجتماعية...)، فإن عددا كبيرا من أعضاء المجتمع يلجأون لما أسميته باللاحركة، فهم عرفوا حقيقة موقفهم، ولجأوا للنوع من الأنشطة الذي قد يغير حياتهم. ولكن يثور السؤال الذي يدور بخلد الكثيرين، ماذا يحدث تاليا؟ وهو سؤال جيد، وردي عليه هو أنه يحدث تجاوز إضافي، فالفكرة هي أنك تتحرك قدما وقدما، لربما بمناورة جرامشية، ولكنها في النهاية أملا ستطوق الدولة.

هناك سؤال لم يثار بعد، وهو يتعلق بمسألة الأخلاقيات، فهل نتوجه لأي فعل لتحسين حياتنا بغض النظر عن القيمة الأخلاقية لهذا الفعل؟ ماذا عن الفساد؟ هل يفترض بنا أن نكون سعداء بمن يستغلون وسائل الفساد لتحسين حياتهم؟ ولو على حساب ثلاثية القوة والملكية والعامة؟ قد لا نهتم بالملكية والقوة، ولكن ماذا عن العامة؟ هذه هي القضية.

الفصل الرابع

في مجالات التغيير ومحدداته

Civilizations in World Politics: A Paradigm in the Making*

Riham Bahi**

Globalization creates forms of hegemonic power that threaten cultural differences and fuel the politics of identity and community. This argument acquired renewed relevance with the global resurgence of religion, which is often described as "a revolt against the West", as a reaction to the West's efforts to universalize its conception of politics and community. Western hegemony and domination are believed to be "secreted within moral and political universalism" (Linklater 1998:47). Western hegemony is constructed through "the interplay between the construction of the Western identity and the representation of non-Western societies" (Linklater 1998:47). The West employs the negative representation of non-Western people and societies in order to "construct its own identity as the highest civilization and to legitimate its project of global domination" (Linklater 1998: 48). The hegemonic Western discourse tends to represent itself as universal, objective and natural in promoting a set of ideas, values and standards that should be binding to all humankind. The hegemonic discourse scarcely values any political endeavor that does not operate according to its own western, secular terms.

Samuel Huntington's "the West versus the rest" formulation is representative of these tendencies in the hegemonic discourse in the West. Huntington's thesis underlines the "continued privileging of the West in the definition of its "other"" (Hatem 2006:23). In the clash of civilizations thesis, the West is characterized through emphasis on social pluralism, the protection of individual and civil liberties and the separation of religious and secular authorities (Huntington1996:70),

* الورقة مأخوذة عن رسالة الدكتوراة الخاصة بالباحثة:
Networking for power and change: Muslim women activism and the transformation of Muslim public sphere, Northeastern University, 2008

** د. ريهام باهي، المدرس بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

whereas the rest are "analytically lumped as negatively representing the opposite, which in turn, reinforced the superiority of the West" (Hatem 2006:23). Huntington argued that in the post-Cold War global order nation-states were no longer relevant category of analysis; civilizations emerged as primary actors. Cultural differences are becoming the main source of conflicts because "people of different civilizations have different views on the relations between God and man, the individual and the group, the citizen and the state, parents and children, husband and wife, as well as differing views on the relative importance of rights and responsibilities, liberty and authority and hierarchy" (Huntington 1993:25).

This paper is not concerned with the accuracy or veracity of Huntington's account. It is concerned with the analysis of the ways in which invocations of civilization and civilizational identity are employed in political discourses. How do representations of civilizations influence political perceptions and interactions? The hegemonic discourse has "singled out" the Islamic civilization and Islamism as new political and security threats for post-Cold War world. The hegemonic discourse portrayed Muslims, especially Muslim women, as obstacles and threats to civility and modernity, "subjecting them to withering intellectual and physical attacks" (Hatem 2006:22). The hegemonic discourse is "framed in stark moral dichotomies: 'with us or against us', religious or secular, leaving little space to articulate the complex contours of contemporary Muslim identities" (Mandaville 2001:1). This discourse has put Muslims in a difficult position, in terms of the policies that the United States chooses to pursue in the Muslim world and the stereotyped representation that produces Muslim men as traditional and violent and Muslim women as voiceless victims of their misogynistic religion.

My research on dialogic politics utilizes the concept of civilization as an analytical tool and draws upon civilizational analysis in order to explore a complex, evolving transnational Muslim discourse about gender equality, in which the underlying concern is about empowering women to claim the public sphere as their medium of struggle for justice and inclusion. This emergent transnational discourse could

easily be ignored or overlooked in the Western hegemonic discourse because it does not fall into the range of activities associated with the traditional definition of politics and community. The arguments developed in this research could prove helpful in grafting a better understanding of Muslim politics, which in turn could have an impact on the U.S. views and policies toward the Muslim world[1] ending the clash/jihadist paradigm and the conflicts associated with it.

Since the end of the Cold War, the concept of "civilization" has been frequently deployed by those who seek to describe and explain the world in which we live. The events of 11 September 2001, and the subsequent "war on terror", have further elevated the concept's use in the discourse of politics and international relations. There has, for instance, been a feverish speculation and increasingly heated rhetoric about a possible "clash of civilizations", particularly between the West and the Islamic world. The term is used to both describe- and to cast value- laden judgments about people, places and events. It is often misinterpreted and misapplied with sometimes dangerous consequences.

In response to the revival and misuse of "civilizations", a growing scholarly literature on civilizations in world politics has sought to provide a comprehensive overview of the origins, contested meanings, and contextual applications in order to meet the need for an authoritative reference work to make sense of this critical concept. They disagree on a number of theoretical questions, but they agree on one thing that civilizations and their dynamics are important to the study of contemporary world politics.

There is a distinction between civilization in the singular and civilizations in the plural. The idea of civilization in the singular is the opposite of "barbarism". The concept of civilization in the singular was developed to provide a standard by which to judge societies, i.e. civilized society is good as opposed to primitive society, which is bad.

[1] The term 'Muslim world' refers to "a discursive entity rather than to a geographic region. In this sense, the Muslim world is defined by communicative action framed in terms of or in relation to the Islamic discursive tradition. (Mandaville 2007:113).

The idea of civilization in the singular has reappeared in the argument that there is a universal world civilization (Huntington 1996, 41), based on moral hierarchy and the unquestioned acceptance of the universal standard that secular liberalism provides. This paper is about civilizations in the plural. There are many civilizations, each of which is civilized in its own way. Civilizations exist in the plural. They coexist with each other within one civilization of modernity (Katzenstein, 2009, 1). This civilization of modernity or what we call the global world derives its normative content and universals not from a dominant civilization, but from a "common ground among constituent traditions of civilizations" (Cox 1992:141).

Civilizations are pluralist. Their internal pluralism results from multiples traditions and various debates and disagreements (Katzenstein 2009, 1). The existence of plural and pluralist civilizations is reflected in transcivilizational engagements, intercivilizational encounters and civilizational clashes.

Civilizational analysis has largely been neglected in mainstream IR. Samuel Huntington (1993; 1996) brought the concept of "civilizations" to the forefront of scholarly discussion. Two central trends in civilizational analysis can be found in the work of Samuel Huntington (1996) and Shmuel Eisenstadt (2002). Eisenstadt argues that the conflicts over interpretation of cultural programs set different civilizations on different paths toward modernization (multiple modernities). Whereas, Huntington suggests that diverse incommensurable civilizations will create a "clash". In his review of some of the relevant contemporary writings on Civilizations, Peter Katzenstein (2009) develops an analytical distinction between dispositional (or actor) and discursive (or relational) modes or approaches to civilizational analysis. The dispositional approach regards civilizations as actors with dispositional characteristics. Civilizations exist objectively in the real world as coherent cultural complexes. This approach focuses our attention on the interaction of entities with invariant dispositional properties. In that regard, civilizations are like states and other political communities that exist by virtue of a preexisting consensus on core values. Civilizational

actors derive from objective demarcations of sociocultural space. Dispositional analysis is exemplified by Samuel Huntington's (1993; 1996) thesis of civilizational clash. Huntington views civilizations as coherent, consensual, and able to act.

For the discursive approach, civilizations are discursive practices. They exist as intersubjective or collective beliefs that are mobilized politically to create, maintain, or shift socially significant boundaries. This approach highlights the social transactions that create those entities in the first place and the practices that sustain or alter them over time. In that regard, civilizations are marked by traditions, processes, and practices that are mobilized discursively to create socially significant boundaries. Civilizational actors are the result of intersubjective understandings that are produced and reproduced discursively (Katzenstein 2009: 10-11).

This analytical distinction suggests a simple categorization of ways of studying civilizations. There is another categorization animated by two analytical distinctions: one involving a turn from static civilizational attributes to dynamic civilizational processes. This trend looks more closely at the internal debates and conversations among self-identified members of a civilization about what their civilization entails, and concentrates on the nuances of those conversations as well as their contentious character.

I am more interested in civilizational discourse than in the putatively dispositional properties of civilizations. In my research, these analytical distinctions were considered in order to evaluate the argument that the current Islamic resurgence is not a "revolt against the West" as much as Muslims' aspiration and struggle for authenticity and cultural liberation as well as an attempt to indigenize modernity. Theoretically, Constructivism has opened up the analytical space for approaches that examine identity, culture, religion or other 'ideational' processes as foundation for explanation or understanding. Constructivism has employed interpretive methodologies in order to engage in much needed analyses of the normative content of international politics and the constitutive functions of norms.

My core argument is that a new breed of Islamist intellectuals has been transforming the Muslim public sphere toward a pluralistic, negotiated exchange of the sacred meaning. In this emergent public sphere, Muslim women are becoming the catalysts for transformation in Muslim thought and practice related to gender issues. Muslim women intellectuals are well positioned to challenge authoritarian, oppressive regimes and to create a peaceful global ethos putting an end to the "clash of civilizations" and the threats of fundamentalism and international terrorism. The contribution of Muslim women working from *within* to transform Muslim societies should affect the way the West thinks about Islam and Muslims ending the clash/jihadist paradigm. My goal is to provide an empirical portrait of Muslim women activism as a form of transnational grassroots politics organized around these themes: agency, participation and engagement. Muslim dialogic engagement provides a much richer picture of how Muslims come to define and experience their political identity.

Civilizational analysis is based on the assumption that civilizations are shaped by multiple actors, traditions and practices. Civilizational analysis allowed me to demonstrate that a keen appreciation of the pluralism intrinsic to the Muslim world is crucial to any meaningful understanding of the Muslim world. We can keep diversity and pluralism front and center through emphasis on Muslims as social actors. To focus on Muslims rather than Islam is to emphasize real people in real settings facing real issues. The more we stress Islam as a unit of analysis, the more we face the dangers of abstraction and unwarranted generalizations. Islam keeps us mired in debates about normativity, where an emphasis on Muslims allows us to appreciate the dynamic nature of Islam as a lived experience. This approach tend to resist making claims about Islam and instead concerns itself with the various ways in which people engage and draw upon religious tradition as they construct and contest social order.

Civilizational analysis allowed me to transcend IR limited imagination to incorporate religious perspectives as well as envisage alternative (discursive) forms and spaces of politics that were previously overlooked because they did not fit a predetermined,

Westphalian notion of the 'political'. Equally important, this mode of civilizational analysis enabled me to:

- Rethink categories of politics and community. Because the state never fully contains the everyday experience of politics or political community, conventional IR theory fails to account for a great deal of political activity. The state-centric nature of traditional IR theory has blinded it to any form which does not conform to the requirement of political science *qua* state science (Mandaville 2001:24-25). Civilizational analysis enabled me to undertake a study of a new movement whose discourses imagine non-statist forms of political community. Through the concept of the *ummah* (the global Muslim community), Muslims are revising their ideas about how, what, and where political community can be. In this sense the political is the "negotiation of identity and meanings" (Mandaville 2001). In this sense I am presenting a scholarly contribution in which the concept of the Islamic *ummah,* as a civilizational space, is employed as the level of analysis. The Muslim community (the ummah) is imagined as a dialogue of transnational social networking in which participants negotiate boundaries and meanings.
- Identify the dialogues and encounters within the Muslim community in translocal spaces about the nature of community, politics and gender in Islam as very important access points to understand the Muslim civilization.
- Suggest that the critical discourse articulated by Muslim intellectuals is the point of access to understand the Islamic civilization. The efforts of those intellectuals ensure that the struggle for a civic-pluralist politics will remain a central theme in the Muslim discourse for years to come. The interacting voices of Muslim intellectuals have contributed to the emergence of a global Islamic public sphere, which fulfills "a crucial political function insofar as it offers a discursive space in which Muslims can articulate their normative claims (i.e. Islam) from multiplicity of subject positions" (Mandaville 2001: 186).

- Choose to focus on the debates, conversations and contestations occurring within Islam instead of focusing on the debate between Islam and the West because they are vital for gaining insights that the Western hegemony is not the only obstacle contemporary Islam needs to negotiate; there is also the internal hegemony regarding interpreting the ethical claims of Islam (Mandaville 2001:179). Mandaville correctly argue that "the debate between Islam and the West is certainly important, but we have allowed it to over-determine our perception of Islam that crucial contestations and negotiations within Islam go unnoticed" Debates within Islam demonstrate that "[m]ultiple, contested, and coexisting meanings of Islam are integral to the struggle for justice in Islamic reform today.
- Recognize the value of the dialogue among Muslims searching for common ground by re-examining what Islam means in more inclusive ways. In this sense, the case of Muslim women "scholarship-activism" is instructive as an access point for understanding the Islamic civilization. The Western hegemonic discourse sees "Islamic" gender politics as one of the main differences between the West and Islam. Oppressed, secluded, and veiled Muslim women became the focal point of representational discourses on the Middle East, which fueled racism and Islamophobia (Zine 2006). The "true clash of civilizations" thesis developed by Pippa Norris and Ronald Inglehart claims that "the deep-seated cultural divisions between Islam and the West will revolve far more strongly around social rather than political values, especially concerning issues of sexual liberalization and gender equality" (Norris and Inglehart 2002:5). In testing the "clash of civilizations" thesis, they concluded that with regard to gender equality and sexual liberalization, "the West is far more egalitarian and liberal than other societies, particularly Islamic nations", therefore, "[t]he most basic cultural fault line between the West and Islam does not concern democracy- it involves issues of gender equality and sexual liberalization" (Norris and Inglehart 2002:11). In the West, the dynamic interacting Muslim voices have been often rendered invisible, or obscured by stereotyped representation of

Muslim women. Muslim women are often depicted as passive victims, rather than as agents who are actively engaged in efforts to reshape their identities and their societies. The 'new' Islamic discourses geared toward activism, engagement and participation in the public sphere and the rational, progressive and critical scholarship by Muslim women can correct this narrow narrative for a better understanding of the Islamic civilization that is different from the stereotypical views of Islam as static, patriarchal, un-modern, and violent.

- Explore the prospects for intercivilizational interactions based on greater universality, in which different civilizations thickly engage in theoretical and political debates concerning the normative content and structure of post-hegemonic world politics. It is becoming clear that if the normative structure or the global ethos is to represent a genuine universality and not just reinforce liberal and Western-centric global order, it needs to thickly engage with worldwide religious perspectives and traditions (Hatzopoulos and Petito 2003:11). Universality cannot be but the result of dialogical engagement, in which different moral claims can be expressed freely. Cultural differences are no barriers to equal rights of participation within a global dialogic community.
- In this sense, study Islamism, as a political discourse, which provides a compelling critique of the way "modernity" has been experienced by Islamic societies. Islamism is "a contemporary discourse of opposition and debate, dealing with issues of social justice, legitimate powers, and ethical life in a way that challenges the hegemony of Western political and cultural norms" (Buck-Morss 2003:2).
- Conclude that these discourses reveal the possibility latent in the Muslim intellectual activity to demonstrate that Islam is capable of articulating a critical discourse adequate to the demands of global public sphere in which the hegemony of the secular discourse has been shaken or eroded (Buck-Morss 2003: 101).

By reasserting itself in public space, Islam is disrupting the conventional accounts of modernity and challenges the dualism of public and private. Islam, as a discursive field, provides a post-hegemonic, post-Westphalian alternative approach to the secular international politics.

In conclusion and without endorsing any form of essentialism, I would assert that the study of civilizations in international relations serves as an important correction to international relations scholarship. Since international relations theory has not been very effective in accounting for the above-mentioned transformations in Muslim politics, mainly because it was unable to deal with the role of ideas, religion, culture and identity without trying to subordinate them to the assumption of Western social theory, I argue that international relations would benefit from engaging with non-Western civilizations and religious perspectives. In the context of academic international relations scholarship, the future of the academic debate about civilizations will be shaped, at least in part, by the interaction of civilizations scholarship with the traditional concerns and considerations of academic international relations.

References:

1. Buck-Morss, Susan. (2003). *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left.* New York: Verso
2. Cox, Robert W. (1992). "Towards a Post-Hegemonic Conceptualization of World: Reflection on the Relevancy of Ibn Khaldun." In *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, eds. James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. Cambridge: Cambridge University Press, 132-159.
3. Eisenstadt, S.N. (2002). *Multiple Modernities.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
4. Hatem, Mervat. (2006). "In the Eye of the Storm: Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26(1): 22-36.
5. Huntington, Samuel (1993). "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72(3): 21-49.
6. Huntington, Samuel.(1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Touchstone.
7. Katzenstein, Peter ed.(2009). *Civilizations in World Politics.* London: Routledge.
8. Linklater, Andrew. (1998). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundation of the Post-Westphalian Era.* Columbia: University of South Carolina Press.
9. Mandaville, Peter (2001). *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma.* London: Routledge.
10. Mandaville, Peter. (2007). "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World." *Theory, Culture and Society* 24(2): 101-115.
11. Norris, Pippa and Ronald Inglehart. (2002). "Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis". Kennedy School of Government, Faculty Working Papers Series, Paper No. RWP02-015, Harvard University.
12. Petito, Fabio and Pavlos Hatzopoulos, ed. (2003). *Religion in International Relations:The Return from Exile.* New York: Palgrave Macmillan.
13. Zine, Jasmine.(2006). "Between Orientalism and Fundamentalism: The Politics of Muslim Women's Feminist Engagement." *Muslim World Journal of Human Rights* 3(1):1-24.

تعقيب

أ.د. أميمة أبو بكر*

من البداية أقر أنني منحازة لموضوع د. ريهام باهي، وللأطروحة بصفة عامة حول جزء "الدور التمكيني للدين" أو تقاطع المنظور الديني الحضاري القيمي والمنظور الجندري -كما نطلق عليه- والمعنى بالأدوار وعلاقات القوى وفاعلية المرأة.

بداية أعتبر أن رسالة د. ريهام بالتأكيد إنجاز أكاديمي بحثي خاصة في الإطار النظري والمعرفي للنظرية السياسية أو مقاربة الجندر والنساء المسلمات على المستوى المحلي والعالمي.

وبالرغم من أن الرسالة ليست في تخصصها العلمي الدقيق، ولكنى لا زلت أزعم أن الطرح يمثل نتاجا معرفيا متأصلا، وهذا يشير إلى فكرة التعامل والاشتباك مع المعارف والنظريات والمنهاجيات من أجل التطبيق أو التفنيد لإنتاج بديل أو هجين. فلست من أنصار تجاهل النظريات بأكملها (التجاهل والنفي)، فلابد من الاشتباك مع النظريات كلها -حتى لو أدى ذلك إلى معارضتها وتفنيدها، وهذا يخلق تراكما معرفيا ونظريا أعتقد أننا بحاجة إليه في المجال الأكاديمي؛ في مجال البحث العلمي في العالم العربي. فنحن نحتاج التعامل والتعاطي مع النظريات لكي يكون لنا إنتاجا نابعا من احتياجاتنا وواقعنا.

سأنظر للموضوع من زاوية أقرب إلى تخصصي ونشاطي البحثي فلن أخوض في النظرية السياسية. سأنظر من موضوع أو زاوية تحليل الخطاب في سياق الدراسات الثقافية، وتقاطعها مع الجندر ودراسات النوع. ومن ثم أثير بعضا من **النقاط و القضايا:**

- أولا، لقد اطلعت على العرض الذي قدمته د. ريهام اليوم، ولقد اطلعت على بعض أجزاء الرسالة، فعندي خلفية لعملها البحثي ككل.

* أ.د. أميمة أبو بكر، أستاذ الأدب الإنجليزي المقارن بكلية الآداب بجامعة القاهرة

وستكون تعليقاتي بمثابة استفاضة في بعض النقاط والقضايا التي لفتت انتباهي والتي أحب التأكيد عليها. لقد فضلت د. ريهام التركيز في عرضها على المنهاجية والنظرية، وأحب أن أركز على قضايا ونقاط مفاهيمية (Conceptual).

* أول ما أثار انتباهي هو " فكرة الحداثة"، خاصة وأنها قضية هامة جدا كلما طرحنا موضوع الجندر ودراسات المرأة أو دراسات المرأة العربية. فقد لفتت نظري فكرة "الحداثات" المتعددة وتأصيل الحداثة "Modernity"، وهي قضية هامة جدا لها تأثير على خطاب المرأة والجندر. فبالإضافة إلى دراسات التاريخ -فهناك تخصص أكاديمي مستقل "تخصص دراسة التاريخ من منظور الجندر"، والذي كان موضوع مؤتمر دراسة الحضارة منذ عدة سنوات- تعتبر قضية الحداثة وإمكانية نقدها مسألة هامة جدا في سياق إعادة قراءة المرأة.

فالمدخل أصبح هو إمكانية نقد الحداثة عن طريق إعادة قراءة تاريخ المرأة أو الإسلام في ما قبل الحداثة في العصر المملوكي والعثماني، لأن دراسة الحداثة كانت تمثل عائقا أمام دراسة هذا التاريخ. فلقد تم دائما ربط الحداثة بالتنوير الأوروبي بالتحديد وبنظريات العلمنة. ولم نعد نستطيع أن نتحدث عن تحرير المرأة وتمكين النساء إلا عن طريق النموذج الحداثي ونموذج ربط التحديث بالعولمة (Modernization – Secularization Theory) والمنظور الذي يزدرى التجارب التاريخية ما قبل الحداثية، ويعتبر أن أي شيء قبل التنوير الأوروبي ليست له قيمة.

ومن جهة أخرى فان من تداعيات الحداثة على خطاب دراسات المرأة والجندر ظهور الفكر المحافظ (Conservative Gender Ideology) تجاه علاقات الجندر بما في ذلك الحديث عن أدوار النساء وطبيعة الرجل والمرأة (العام و الخاص / الحتمية البيولوجية / أدلجة العمل المنزلي).

ووجدنا من الدراسة أن الأفكار المحافظة وردت مع الحداثة. فكل هذه أفكار حداثية (Modernist Ideas) وردت مع الفكر الاستعماري الاستشراقي البريطاني، ودخلت إلى العالم العربي في آخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فصرنا

نعتقد أنها أفكار متأصلة في التاريخ الإسلامي، في حين أن الدراسة المتعمقة كشفت عن أنها أفكار تنتمي للعصر الفيكتوري الإنجليزي في القرن التاسع عشر حين كان الرجل الإنجليزي الفيكتوري يقول أن المرأة كائن سخيف (Silly Creature)، بلا عقل.

فهذه أفكار ندرسها لنفند بها خطابات نزعم أن لها تداعيات سلبية. وهذه الأفكار أتت مع الحداثة ومع الخطاب الاستشراقي الاستعماري، ولكن في نفس الوقت خلق هذا الخطاب في ثقافتنا المحلية رد فعل، وهو التحصن في المحافظة أيضا، فخلق عندنا محافظة كرد فعل. ولسنا بصدد محاضرة عن الحداثة، ولكني قصدت الاستفاضة في هذه الجزئية، لأن الحداثة من هذا المنطلق كان لها تداعيات سلبية على دراسات المرأة فى السياق العربي والإسلامي.

- <u>ثانيا</u>، نقطة أخرى استرعت انتباهي في عمل د. ريهام بصفة عامة تأكيدها على انخراط النساء المسلمات حاليا فى إنتاج معرفة جديدة وقد أطلقت د. ريهام على هذا "Grass Roots Politics". إن الإنتاج المعرفي الفكري والبحثي للنساء المسلمات حاليا (Activism) هو نوع من الانخراط فى عمل سياسي، لأن هذه أعمال بحثية تهدف وتسعى فى النهاية للتغيير والإصلاح. وأنا أتفق مع د. ريهام حول هذه المسألة.

أريد أن أعود الآن إلى نقطة بدأت بها لتفصيلها، فلقد بدأت بالإشارة إلى وجود فقر تنظيري وبحثي. صحيح هناك دراسات وأبحاث ونظريات اهتمت بدراسات المرأة أو الجندر وإعادة قراءة التاريخ، ولكنها قليلة جدا، وتفتقر إلى التنظيم في العالم العربي. وقد سبقنا الإنتاج العلمي خارج العالم العربي كثيرا، ففي الخارج نشروا أبحاثا من منظور النسوية الإسلامية، وأبحاثا تحمل اشتباكا مع إعادة قراءة الفقه والشريعة، وأبحاثا تنقب عن حقوق المرأة داخل المنظومة الإسلامية، وأبحاثا تنهض على دراسة المصادر الإسلامية من منظور حقوقي -لا من منظور نسوي- بهدف ترشيد خطابات الفقهاء حول المرأة، وغيرها الكثير..

من هنا حدث تراكم معرفي وبحثي باللغة الانجليزية في المجال الأكاديمي في أوروبا وأمريكا وجنوب شرق آسيا وإيران وتركيا. وداخل العالم العربي لا نجد دراسات

موازية لهذا باللغة العربية سواء من المتخصصات أو الباحثات أو الداعيات أو في وسائل الإعلام والصحف (Activism). وأنا أنحاز كأكاديمية إلى كتب ودراسات باللغة العربية، فلا يكفي في تصوري أن يكون تحليل الخطابات الدينية كله باللغة الانجليزية. فأين إنتاج المرأة المسلمة العربية، ليس فقط التركية والماليزية والأندونيسية؟

ولقد تحدثت د. ريهام عن (Pro-Faith Feminism)، فهناك مشكلة شخصية بحثية وهي موقع الباحثة (positionality). فموقع الباحثة كأنه يخلق جبهتين مختلفتين تفرضان نوعين من الخطاب، فأجد نفسي في سياق غربي أصدر شيئا مختلفا عن السياق المحلي، فأصدر خطابا في السياق الغربى (pro-faith) يقوم على انتقاد الاستشراق ويستبعد خطاب المرأة المسلمة الضحية، ويقول أننا في السياق المحلي غير مقهورين. لكن فى السياق المحلي تسود الرغبة في الإصلاح، وهنا يظهر الخطاب في السياق المحلي المشاكل، فيؤكد أن هناك مشكلة في الخطاب الدينى و في التمييز وفي القضاء، ويؤكد على ضرورة تنقية الأبوية. فهل هذا اختلاف أو منافقة؟ (في الداخل شيء وفى الخارج شيء) فهل هذا يشكك في الأمانة العلمية والأكاديمية لخطاب الباحثة المسلمة؟ (أتجاهل أشياء هنا وهناك).

- <u>أخيرا</u>، أريد أن أطرح سؤالين على د. ريهام وعلى الحضور:

١) من إذا يمثل صوت المرأة المسلمة؟ أنا لا أعرف، فأي شخص صار بإمكانه أن يقول أنه يمثل المرأة المسلمة (I represent the Muslim women) سواء الغربية أو غيرها. هل لمن يمثل المرآة صوت واحد أم أصوات متعددة سواء في الغرب أو عندنا؟

٢) د. ريهام أوردتي في ملخص رسالتك جملة تقولين فيها: إننا نريد الوصول إلى (Civil Pluralistic Islamic Approach to Gender Relationships)، وكنت أرغب لو قمتي بترجمتها لتوضيح المعنى المقصود.

الأسئلة والمداخلات

آية نصار:

لي سؤالان:

السؤال الأول يدور حول دراسة الحالة (Case Study)، ما المساحات العامة (Public Spaces) التي اختبرت فيها مقولاتك، ولا أقصد المساحات على الصعيد الإمبريقي (Empirical)، لكن تعنيني تحديدا المقابلات (Interviews). فمن قابلت من الأشخاص، وأين تمت المقابلات (Discursive Formations)؟

السؤال الثاني: كيف قمت باستخدام مفهوم هابرماس عن المجال العام (Concept of public sphere) وهو مفهوم إشكالي من الناحية النظرية (Problematic)، وكان يطبق على الطبقة البرجوازية، تحديدا على الرجال فقط وليس النساء.

أ.د. ماجدة صالح :

هذا الموضوع يحتاج للدراسة وهو شديد الجودة. سأعلق على ملاحظة أ.د. أميمة أبو بكر وتساؤلها: "ما الذى فعلته المرأة العربية فى مقابل المرأة الغربية؟". وأجدني مصدقة على هذا الحديث وهذا التساؤل. بحث د. ريهام هو عمل شديد الجودة وهو مقدم للنساء والرجال، ويجب القيام بشيء يمثل المرأة المسلمة بتنوعاتها، وهناك كلام كثير وملاحظات جيدة أعتقد أنها تحتاج لمن يبحث فيها لإخراجها في صورة كتاب رائد.

بالنسبة للسؤال الذي طرحته أ. د. أميمة أبو بكر: من الذى يمثل صوت المرأة المسلمة؟ أقول: من هي المرأة المسلمة وما هو خطابها؟ هل هي المرأة الإخوانية – المعتدلة – المتغربة التي تتبنى في جزء من مقولاتها طرحا غربيا تعضده بطرح إسلامي أو المتغربة تماما التي تتبنى مقولة أن المرأة لا تحتاج للرجل المسلم؟ لابد أن نتحدث عن تنويعات جديدة للمرأة المسلمة، فلا توجد مرأة مسلمة واحدة نستطيع أن نتحدث عنها.

أ.د.حورية مجاهد :

أنا مهتمة بموضوع د. ريهام، ولي عدد من الملاحظات:

أولا، أنا كنت بحاجة لأن أضع يدي على إجابة: هل المرأة ناشطة أو لا.

ثانيا، كنت بحاجة إلى توضيح أكبر لطبيعة الإطار النظري الذي استعنتي به في دراستك.

ثالثا، إن جزءا من التخلص من التبعية للغرب يستلزم تحرير النفس من اللغة الانجليزية، فنستوعب أكثر من أن نستوعب، من هنا لمست حاجة لترجمة الكثيير من المفاهيم الواردة في هذه المحاضرة إلى اللغة العربية. في السياق ذاته أتساءل: هل من الصواب أن نترجم كلمة "Networking" لتصبح "التشبيك"، أم أن الكلمة تبدو دخيلة على اللغة العربية؟ هل يمكن استخدام كلمتين باللغة العربية لإعطاء معنى أدق؟

رابعا، طرحت أ.د. أميمة أبو بكر موضوعات هامة جدا. وإذا كان سؤال د. أميمة "من يمثل صوت المرأة المسلمة"، فأنا أسأل: "من الذي يمثل صوت الرجل المسلم؟" فهو نفس الجدال. وما زلت أريد أن أعرف أبعاد التعددية والتعدد في الطرح الذي أشارت إليه أ.د. أميمة فيما يتعلق بموقف المنظور الإسلامي من مسألة التعدد ووجهة نظر المرأة المسلمة في هذا الخصوص.

خامسا، حديث د. أميمة عن دور المرأة الآن كنتاج للعصر الفيكتوري يجعلني بحاجة لتذكير حضراتكم بتدني صورة المرأة في ظل اليونان القديمة وأثينا، ثم في ظل المسيحية وفيظل تطور الغرب بصفة عامة بهذا الفكر.

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح:

في الواقع كلمة "تشبيك" لها أصول في اللغة العربية كما في الحديث الشريف "شبك بين أصابعه" (شبك و فعل).

أ.د. مصطفى علوي:

هناك إشكالية لا ترتبط بنا وحدنا -كمصريين أو عرب- ولكنها إشكالية ترتبط بالعلم، ولكن درجة أو حدة هذه الإشكالية تبدو عندنا أعلى.

النظرية النقدية (Critical Theory) موجودة و تعددت صورها وإسهاماتها على مدار -على الأقل- نصف قرن من علم السياسة وعلم العلاقات الدولية. و يكاد -في إطار النظريات النقدية- يأتي كل ما يرتبط بالـ"مابعديات" (ما بعد السلوكية وما بعد الحداثة، الخ..). ولكن هل تقدم هذه النظريات إسهاما حقيقيا له معالم واضحة فيما يتعلق بمن هو

الفاعل، وما هي صفاته، وما هي طبيعة العلاقات بين الفاعلين (Actors) المختلفين، وأدوات التحليل، الخ..؟ إنني لا أميل إلى تصنيف النظريات الـ"ما قبلية" (عكس الـ"مابعدية")، إذا جاز التعبير، على اعتبارها نظريات تقليدية (Traditional). فعلى سبيل المثال نجد أن الواقعية قد مرت بثلاث مراحل (الكلاسيكية – الجديدة – الكلاسيكية الجديدة) قدمت كل منها إطارا تحليليا مختلفا. فالواقعية الجديدة تميزت عن الواقعية الكلاسيكية. والواقعية الكلاسيكية الجديدة قدمت مزيجا بين الواقعية الكلاسيكية و الجديدة.

والسؤال هنا: ما الإسهام الذي تقدمه النظرية النقدية (Critical Theory) فوق مستوى النقد (بعيدا عن النقد)؟ النقد في حد ذاته مهم، ولكن حتى الآن لا أرى إسهاما مستقلا لهذه النظرية النقدية. مثلا من المفاهيم التي طرحت مفهوم "الأمة ككيان حواري". فما المقصود؟ ما المعنى؟ و كيف يقاس هذا المفهوم؟ أين هي أدوات التحليل (Tools of Analysis)، وما هي المادة التي أحللها؟ ماهي حدود المفهوم الذي أحاول دراسته؟ أين يبدأ المفهوم وأين ينتهي بعد ذلك، وكيف يمتد المفهوم، كيف أحلل المنتج وبأية أدوات تحليل؟ لا أجد إجابات شجاعة لمثل هذه الأسئلة، على الرغم من أن هذه الإجابات في منتهى الأهمية، بل هي –في تقديري– الأهم في تطور التنظير على الإطلاق. أنا لا أجد إجابات، لكن أرجو أن توجد إسهامات متتالية تحاول أن تجيب على هذه التساؤلات.

د. نبيل على :

لقد أثارت أ.د. أميمة فكرة الفقر التنظيري، وأكدت أن هناك فقرا تنظيريا في جميع مجالاتنا المعرفية وذلك نتيجة طبيعية للتبعية المعرفية في كل المستويات. فنحن فى قضية معرفية في المجال الأول، وهى: " كيف نعمق التنظير؟"

بالنسبة لى الثقافة هي مجمل أفكار وأحاسيس وممارسات. ومجمل الأفكار يعود بنا إلى تاريخ الأفكار، من هنا تظهر الإبستمولوجيا الثقافية (Cultural Epistemology)، والإبستمولوجي يحيلنا للفلسفي والعلمي ثم المعرفي. ولذلك في تحليل الخطاب يكون التركيز على الجانب اللغوي هام جدا. ومعظم دراسات تحليل اللغة (Linguistic Anthropology) تؤول بنا إلى المدخل المعرفي الذي يؤدى بنا إلى (Cognitive Anthropology) ثم (Psychology) سيكولوجية القضية الثقافية نفسها وهذا السيكولوجي يحيلنا للبيولوجي ويحيلنا للمعرفي (Semantic Genetics) من خلال

اللغة ومن خلال الجانب السوسيولوجي (علم الاجتماع)، فنضيف إليه الجانب التاريخي ليحيلنا للأنثروبولوجيا (Anthropology) من خلال اللغة ويحيلنا للشق المعرفي (Cognitive Anthropology)، وهذا ما أريد التأكيد عليه.

- و أقول للمنظر العربي أهم شيء هو أن يكون مدخله (Think Cognitively). وأرجو في النهاية ألا أكون قد أقحمت نفسي على الجلسة لأنني ممارس (Practitioner)، ولست منظرا.

أ.د. نادية مصطفى

لى ملاحظات سريعة :

أولا، أريد أن أركز على النظرية السياسية الدولية " International political Theory"، فعمل د. ريهام يندرج تحت الأفكار المتصلة بالعلاقات الدولية.

وأنا أنحاز إلى الإطار المنهجي الذى اعتمدت عليه د. ريهام، وأؤيد انحياز أ.د. أميمة للموضوع، فإعلان التحيزات هو قمة العلمية، كما أحيي تحيز أ.د. مصطفى علوى للواقعية، لأن ذلك قمة الموضوعية. وهذا لا يمنع النقاش بين المنظورات المختلفة.

إن إعلان التحيز هو الجديد في ساحة العلم أو يبدو كذلك على أساس أن المدرسة الواقعية كان سائدة من قبل وللأسف وجدت جذور المدرسة النقدية منذ أكثر من خمسين عاما، لكن لم يسلط عليها الضوء بحكم سيادة المدرسة الواقعية في كل أجزاء المعرفة. لكن الواقعية بدأت تتعرض لنقد شديد من المدرسة النقدية وعلى نحو برز على مدار العقدين الماضيين ليطرح أسئلة هامة جدا .

وأعتقد أن هناك إجابات تقدمها المدرسة النقدية، على عكس ما قال أ.د.مصطفى علوي. وأقترح أن ينظم مركز الدراسات الحضارية حلقة في عرض إسهامات المدرسة النقدية، وما قدمته من إجابات محددة. خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أنها تعترف بمشكلة القياس، ولكنها تتحدث في مجال الأفكار، فكيف نقيس الأفكار؟ فكيف نحدد مؤشرات للأفكار والقيم.

ثانيا، تطرح المدرسة النقدية رؤية تنتقد الهيكل العالمي المقسم إلى دول قومية، ولكن الأساس هو نقد فكرة الهيمنة الغربية المادية، من هنا تركز هذه المدرسة على الأبعاد

الثقافية الحضارية، وتدعو أبناء الحضارات الأخرى لأن يساعدوها، فلا تكتمل الصورة إلا إذا أسهم أبناء الحضارات الأخرى حول هذا المجال المعرفي.

والمشكلة الآن هي أننا إما نردد ما أسهم به غيرنا ونقول "عالمي"، أو أن نسعى لبلورة جهود واضحة، فالمسألة كما قال أ.د. مصطفى ليست مسألة أفراد أو أشخاص أو جماعة بحثية، ولكن مؤسسات كبيرة تقوم على أمور علمية هامة.

وأؤيد أ.د. أميمة في سؤالها: " أين الجهد التنظيري في الكتابات العربية؟"، وجدتني أسأل: هل د. ريهام فى حاجة إلى ترجمة رسالتها إلى العربية، أم أنها في الأصل رسالة موجهة إلى جمهور خارجي؟ هل هي في حاجة للتأليف في هذا الموضوع باللغة العربية لتتجه به إلينا. فهناك قضية هامة أثارتها أ.د. أميمة، فالأساتذة الأكاديميون انشغلوا بالإعلام والندوات والمجلات ونسوا الواجب الأول لهم وهو تقديم إسهام بحثي يثري المكتبة العربية في الإنتاج النظري.

تعقيب د.ريهام باهي على الأسئلة والمداخلات

أولا : عرضي تنقل بين عدة مستويات، فلقد انتقلت من المستوى العالمي إلى مستوى العلاقة بين الحضارة الإسلامية والعربية إلى مستوى الحضاري الإسلامي إلى المستوى الحركي.

ثانيا : بخصوص الجندر ودراسة الحالة، وهو السؤال الذي طرحته الزميلة آية نصار، فلقد قمت بالتطبيق على الحركة النسائية أو دور المرأة المفكرة والناشطة فيما يتعلق بالعدل الجندرى (Gender Justice).

ثالثا : بخصوص سؤال أ.د. أميمة عن: "من يمثل صوت المرأة اليوم؟" قرأنا في الكتابات أن الدولة أو المؤسسة الدينية تتكلم بصوت المرأة فتتكلم بالنيابة عن المرأة التقليدية (Traditional Woman) أو بالنيابة عن المرأة الليبرالية التقدمية (Liberal Progressive)، ولكننى أؤمن بضرورة أن تتحدث النساء عن أنفسهن Let women speak for themselves. وهنا أرصد نقد هايدى موجيسى للنسوية الإسلامية (Islamic Feminism) والتي تعتبرها معبرة عن أصوات النخبة (Elite) المسلمة المثقفة وليس له علاقة بالجماهير(Masses) فيما يتعلق بالنساء المسلمات.

رابعا: بخصوص سؤال أ.د. أميمة حول معنى (Civil pluralistic Islamic Approach to Gender relations) فمعناه أن نصل للعدل الجندري (Gender Justice) عن طريق الحوار الديمقراطي المدني (Civil) و التعددى بلا احتكار أو هيمنة، فهناك مجال عام (Public Sphere)، وهو ما يسمى الديمقراطية التشاورية (Deliberative Democracy)، فكل الأصوات ممثلة، ولا أحد يقول أنا ممثل الإسلام الحقيقي، وهو ما يسميه بيتر ماندفيل بالهيمنة الإسلامية على غرار الهيمنة الغربية.

خامسا : ردا على سؤال أستاذة آية بخصوص مفهوم هابرماس فى السياق الغربي فما زدته على هابرماس هو إدخال دور الدين فى التمكين.

سادسا: بالنسبة لمداخلة د. حورية، فإن الإطار النظري للدراسة هو دراسة حركة إسلامية تقوم بها عالمات ناشطات مسلمات (Muslim Women Scholar Activists)، فالإسهام الأساسي لهن هو إنتاج المعرفة (Knowledge Production)؛ فالدراسة حول ناشطات ومفكرات، فهناك علاقة بين الإسهام والإنتاج العلمي والفاعل الاجتماعي (Social Agency).

وهذه حركة عبر دولية لذلك أدرسها من منظور العلاقات الدولية، وتقوم بها نساء مفكرات من الولايات المتحدة الأمريكية وماليزيا ومصر. كانت هناك مقولة (Argument) هامة تختبرها الدراسة، فإذا كان كل التطور الفكري -مثل ما قالت أ.د. أميمة- يأتي من داخل الغرب، فتنقل لنا الأفكار وباللغة الانجليزية، فأي تطوير في وضع المرأة ممكن أن يحدث في الغرب إذا تحول اتجاه الأفكار، وكيف يمكن أن تتغير العلاقة بين دول المحور و التابع (Core & Periphery)؟

تعقيب أ. د. أميمة أبو بكر على الأسئلة و المداخلات

أولا، تعقيبا على أ.د. ماجدة صالح و أ.د. حورية في سؤالهم عن من يمثل صوت المرأة المسلمة اليوم، أقول أن السؤال كان مفخخا، فلقد تساءلت أ.د. ماجدة: من قال أن هناك امرأة مسلمة واحدة ذات صوت واحد؟ فرد فعل أ.د. ماجدة حدد المشكلة فالحديث عن صوت المرأة المسلمة هو لب المشكلة، لأننا -وتحت تأثير المنظور الغربي- صرنا نتعامل مع المرأة المسلمة (Muslim Women) وكأنها كيان مصمت أو أيقونة، فهذا أصل المشكلة. إننا حتى نتأثر في نظرتنا للمرأة المسلمة بالأعمال الروائية والسير الذاتية

باللغة الانجليزية عن المرأة المسلمة وطفولتها البائسة (Oppressed victimized Muslim women) . فالسؤال يثير فكرة الصورة المصطنعة، وأقول أن المرأة المسلمة ليست كيانا مصمتا، ومن هنا أتفق مع سؤال أ.د. حورية بالفعل: فهل يوجد رجل مسلم واحد؟

ثانيا، بالنسبة لوضع المرأة المتدني، هذا الوضع لا يعود بالفعل فحسب إلى القرن التاسع عشر فمنذ عهد أرسطو هناك تمييز ضد النساء، بل فعليا منذ بدء الخليقة ورحلة البشرية هناك تمييز ضد النساء، تماما مثل العنصرية (النوع أو العرق)، هي موجودة منذ بدء الخليقة ولكن الأفكار الحداثية تلعب دورا هاما داخل التمييز العنصري المعاصر ضد المرأة.

ثالثا، أشكر د.نبيل على إضافته عن فكرة التنظير.

رابعا، أريد أن أعلق على حديث أ.د. نادية مصطفى، فترجمة الرسالة إلى اللغة العربية يمكن أن يلعب دورا في العالم العربي، وكذلك تحويل الرسالة إلى كتاب باللغة الإنجليزية ونشرها في الخارج يمكن أن يلعب دورا. فالرسالة تنطلق من منظور حضاري ديني يقوم بالتمكين، ويحارب المنظور الاستشراقي التقليدي عن المرأة المسلمة، منظور يسعى لأن يكون له دور في الأكاديميا الغربية والسياق الغربي. ودراسات الحالة التي قامت بها د. ريهام هامة في هذا السياق، فقد درست نشاط النساء المسلمات في جنوب شرق آسيا مثل (Sisters in Islam) وفى تركيا نشاط وفي إيران نشاط في مجال دراسات المرأة، لكن المرأة المسلمة مغيبة في السياق العربي، لأننا نقرأ بالعربية فقط، من هنا أتصور أن بحث د. ريهام يمكن أن يكون ذا فائدة في معالجة هذا القصور.

دور العامل الخارجي في تغيير الثقافة السياسية: دراسة في فكر المحافظين الجدد تجاه عملية التحول الديمقراطي في المنطقة العربية (٢٠٠١ - ٢٠٠٦)*

أ/ داليا رشدي**

مقدمة:

شهدت أدبيات العلاقات الدولية منذ ثمانينيات القرن العشرين زيادةً واضحة في الاهتمام بالبعد الثقافي في التحليل، حيث أصبح العامل الثقافي يمثل واحدًا من أهم العوامل المفسرة للسياسات الخارجية للدول، وقد برز هذا العامل بصورة أكبر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، خاصةً مع تبلور دور التيار المحافظ الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، مما كان له تأثير على توجهات السياسة الأمريكية تجاه المنطقة العربية.

وقد مثّلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر نقطة تحول محورية في السياسة الخارجية الأمريكية تجاه العالم بصورة عامة، وتجاه المنطقة العربية بصورة خاصة، حيث خرجت الإدارة الأمريكية من هذه الأحداث باستنتاج مؤداه أن الأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية السائدة في البلاد العربية هي المسئولة عن إنتاج الإرهاب، وأنه لا بد من تغيير هذه الأوضاع، خاصةً في جانبها الثقافي، وقد دعم هذا التوجه التيار المحافظ الجديد الذي رأى أن التطرف والإرهاب ينبعان من المنطقة العربية نتيجة لغياب القيم الديمقراطية في هذه المنطقة وسيطرة حكام ديكتاتوريين على شعوبها، ومن ثم دعا المحافظون الجدد لتغيير الثقافة السياسية في المنطقة العربية باعتبارها السبب غير المباشر في انتشار التطرف والإرهاب، مستشهدين في ذلك بالدور الذي لعبته الولايات المتحدة في بناء الديمقراطية في بعض الدول في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ومنها اليابان.

* ورقة بحثية مؤسسة على رسالة الماجستير الخاصة بالباحثة: داليا رشدي، دور العامل الخارجي في تغيير الثقافة السياسية: دراسة في فكر المحافظين الجدد تجاه عملية التحول الديمقراطي في المنطقة العربية (٢٠٠١-٢٠٠٦)، إشراف: أ.د. علي الدين هلال، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧

** الأستاذة داليا رشدي، مدرس مساعد قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

من هذا المنطلق جاءت هذه الورقة البحثية للوقوف على **دور العامل الخارجي في تغيير الثقافة السياسية** بالتركيز على رؤية الاتجاه المحافظ الجديد للسياسة الخارجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية، وخاصةً في ما يتعلق منها بالجانب الثقافي، من خلال تحليل التصورات والرؤى التي يقوم عليها فكرهم، والتي كان لها تأثير على سياسات وأدوات تنفيذ السياسة الخارجية الأمريكية خلال فترة الرئيس جورج دبليو بوش.

وفي هذا الإطار، ستتناول الورقة البحثية ثلاثة أبعاد رئيسية:

الأول: البعد المفاهيمي: الأبعاد النظرية لمفهوم تغيير الثقافة السياسية وعلاقته بالديمقراطية.

ويشتمل على نقطتين رئيسيتين هما:

- المكون الثقافي في تحليل النظم الديمقراطية.
- تغيير الثقافة السياسية: المفاهيم والأبعاد.

الثاني: البعد النظري التحليلي: المحافظون الجدد: البنية الأيديولوجية والسياسة الخارجية.

ويشتمل على نقطتين رئيسيتين هما:

- بنية السياسة الخارجية والدور العالمي الأمريكي في فكر المحافظين الجدد.
- تأثير المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية خلال إدارة الرئيس بوش.

الثالث :البعد التطبيقي: المحافظون الجدد والتغيير الثقافي في المنطقة العربية.

ويشتمل على نقطتين رئيسيتين هما:

- أهداف التغيير الثقافي في فكر المحافظين الجدد.
- سياسات وأدوات التغيير الثقافي: الأدوات الثقافية والعسكرية.

أولا: البعد المفاهيمي: الأبعاد النظرية لمفهوم تغيير الثقافة السياسية وعلاقته بالديمقراطية:

١- المكون الثقافي للنظام الديمقراطي:

يتفق كثير من علماء السياسة على أن الديمقراطية ليست تعبيرًا عن حقيقة بنائية ومؤسسية فحسب، ولكنها أيضًا مجموعة قيم واتجاهات ومشاعر تشجع على الممارسة الديمقراطية الفاعلة من جانب الحكام والمحكومين. فالعبرة في النظام الديمقراطي ليست مجرد وجود الإجراءات والمؤسسات السياسية (كالدستور، والمجالس النيابية، والانتخابات الدورية، والأحزاب، وجماعات المصالح)، وإنما العبرة باحترام الدستور وتوظيف المؤسسات ومزاولة الإجراءات بقدر يعتد به من الايجابية والفاعلية، ويقتضي ذلك، وجود ثقافة سياسية ديمقراطية، تتمثل أهم عناصرها في الشعور بالاقتدار السياسي والإيمان بضرورة وجدوى المشاركة والتسامح المتبادل وتوفر روح المبادرة والشعور بالثقة السياسية، والالتزام بمبدأ لا شخصانية السلطة.

ولا يعني القول بضرورة سيادة ثقافة سياسية مواتية للديمقراطية الإيمان بمبدأ الحتمية الثقافية، فكل ما في الأمر هو أن وجود هذا النسق الثقافي يساعد على تنمية الممارسة الديمقراطية، بينما يتسبب غيابه في عرقلتها، وفي الوقت ذاته يساهم الحكم الديمقراطي في خلق بناء نفسي وعقلي ينتصر للديمقراطية، بينما تؤدي أوتوقراطية الحكم إلى إقرار حل عام يكرس التسلطية السياسية، إذا **العلاقة جدلية بين الثقافة السياسية والديمقراطية.**[1]

والديمقراطية – بهذا المعنى–تشكل واقعةً اجتماعيةً، وعمليةً سياسيةً تاريخيةً، ذات أبعاد ثلاثة أساسية تتفاعل فيما بينها لتشكل في مجموعها بنية النسق الديمقراطي"Democratic System"، وهذه الأبعاد تتمثل في:

-<u>الديمقراطية كنسق للقيم</u>: ويتمثل ذلك، بوجه عام، فيما ينطوي عليه منطوقها وتسعى ممارستها إلى تحقيقه من قيم ومثل عليا نبيلة من قبيل: الحرية، والعدالة، والمساواة، والتسامح، واحترام حقوق الإنسان، وسيادة القانون، والاعتراف بالآخر، وقبول التعددية والاختلاف الأيديولوجي، والتداول السلمي للسلطة، والمشاركة الشعبية، الخ.

-الديمقراطية كنمط لممارسة السلطة وتنظيم العلاقة بين أجهزة الدولة والمجتمع: وهذا ما يتحقق عمليًا من خلال منظومة القواعد القانونية والبنى المؤسساتية والإجراءات التنظيمية التي تحدد أساليب الممارسة السياسية وتنظم العلاقة بين سلطات الدولة.

-الديمقراطية كأسلوب حياة للمجتمع: وهو ما تتجلى معالمه على نحو محسوس في سيادة قيم الديمقراطية واستغراقها في المجتمع برمته وكفالة التزام توجهاتها المبدئية ومواجهاتها السلوكية خلال فعاليات الحياة اليومية في الأسـرة، والمدرسـة، والجامعـة، والحـزب، والنقابة.. وشتى منظمات المجتمع المدني على اتساع أنشطتها وتنوعها.[٢]

وفي إطار هذه الأبعاد تتنوع المعايير والمؤشرات التـي يمكـن اعتبارهـا شـروطًا للديمقراطية ما بين شروط اقتصادية واجتماعية وبين شروط سياسية وثقافية تخلق المنـاخ المواتي للديمقراطية من حيث إمكانية نشوئها واستمرارها، وفيما يلي عرض لأهـم هـذه الشروط:

أ ــ الشروط الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية:

تتعدد الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي ينبغي توافرها في المجتمـع الـذي يتحول نحو الديمقراطية وتتمثل في: **انفتاح المجتمع** بمعنى استعداد المجتمع لتقبل الأفكار الجديدة، **وتوافر حجم متوسط للسكان والإقليم** فكلما نقص أو زاد حجم السكان عن الحـد المعقول، قلت فاعليته في إحداث التغير، وكذلك لابد من توافر عنصر **التكافل الاجتمـاعي والتنوع البناء**، فلكي تتطور المؤسسات الديمقراطية وتزدهر القيم الديمقراطية لابـد مـن توافر تكافل اجتماعي قوي مع وجود قدر من التنوع في المجتمع لتوليد التفاعـل، هـذا فضلا عن وجود **بنية اقتصادية للمجتمع**، فالديمقراطية ترتبط بارتفـاع مـستوى الـدخل الوطني، كما ترتبط أيضا بتوزيع الثروة والدخل، **ووجود طبقة وسطى متناميـة** لتـساعد على تحقيق التوازن بين القوى المختلفة وتساعد على استيعاب القوى الجديدة في المجتمـع السياسي، كما لابد من توافر قدر من **التجانس الوطني واللغوي والـديني**، فـضلا عـن **ارتفاع مستوى التعليم** خاصة أن زيادة نسبة المتعلمين يؤدي إلى زيـادة وعـي الأفـراد بأهمية الديمقراطية كنظام للحكم وكأسلوب للحياة.

ب – الشروط السياسية والثقافية للديمقراطية:

تتعدد الشروط السياسية والثقافية التي ينبغي توافرها في المجتمع الذي يهدف للتحول إلى الديمقراطية وتتمثل هذه الشروط في: **وجود نظام سياسي يؤمن بمبادئ الديمقراطية،** فالديمقراطية تستلزم وجود مؤسسات تعكس الممارسات الديمقراطية، فهي تتطلب مجالس نيابية، وانتخابات دورية، وأحزاب وجماعات مصالح، كما تستلزم وجود دستور يؤمن الأفراد باحترامه، وتفترض وجود نخبة حاكمة تتيح للأفراد الفرصة لممارسة حرياتهم السياسية وخاصة حرية الرأي والتعبير[٣] كما لابد من توافر **نظام اتصال فعال،** فالتطبيق الناجح للديمقراطية يفترض وجود نظام اتصال قوي وقادر على الانتشار بين الجماعات المتنافسة حتى يمكن التعرف على تفضيلات كل جماعة، وإلا سيصبح من الصعب على الجماعات ذات التفضيلات المشتركة أن تدمج مصالحها وتعبر عنها.[٤] ومن الشروط الهامة أيضا وجود **مجتمع مدني فعال** حيث أن وجود المؤسسات السياسية والتنظيمات التطوعية والتي تتسم بالكفاءة والفاعلية من الشروط الهامة اللازمة لنجاح الديمقراطية، فهذه المؤسسات والأبنية الوسيطة كالمجتمع المدني وجماعات المصالح وغيرها تحقق المشاركة الشعبية[٥]، ولا ننسى في هذا المقام ضرورة **توافر درجة مناسبة من الاستقرار السياسي والاجتماعي في المجتمع،** فوجود نزاع مسلح ممتد زمنيًا، ونظام حكم يعتبر التحول الديمقراطي تهديدًا لامتيازاته واستئثاره بالسلطة، مع وجود حركات أو تنظيمات أو جماعات لا تؤمن بالديمقراطية ومستعدة لاستعمال العنف والقوة لمحاولة الوصول للحكم يؤدي إلى تقويض أي نظام ديمقراطي وليد، وأخيرا لابد من توافر **ثقافة سياسية ديمقراطية في المجتمع،** فمن غير الممكن للديمقراطية كبنية وآليات وقواعد أن تنضج وتترسخ على مستوى الممارسات السياسية إلا في ظل بنية ثقافية تقوم على المساواة وحرية العمل السياسي للقوى والتنظيمات السياسية المختلفة. لذلك، يبقى التوافق بين الثقافة السياسية والبنية السياسية أمرًا جوهريًا لاستمرار النظام ودلالة على التكامل بين بنى المجتمع الفكرية والسياسية، فلكل نمط من الثقافة السياسية ما يقابله من البنى السياسية ينمو ويتطور في ظله، ولن يكون بالإمكان إرساء قواعد ممارسة ديمقراطية سليمة وتكريسها في إطار بنية سياسية ملائمة إلا عندما ترتقي بنية الثقافة السياسية لهذه المجتمعات إلى مستوى قواعد وأسس العمل الديمقراطي بمبادئه ومضامينه[٦].

وتجدر الإشارة إلى أن الديمقراطية ترتكز بالدرجة الأولى على ترسيخ عدد من القيم الأساسية وتتمثل في: **إيمان الإنسان بكرامته وذاتيته**، هذا الإيمان يحمل معه قناعة بأن للفرد حريات لا يمكن للحاكم أن ينال منها مع الاستعداد للدفاع عنها فيما لو هددتها السلطة، فالطريق الديمقراطي للوصول إلى اتفاق عام بين المواطنين يكون من خلال الحوار والنقاش ومن خلال **الاستعداد لقبول الرأي والرأي المخالف**، فاعتقاد أي فريق سياسي بأنه يمتلك الحقيقة الكاملة وغير المنقوصة هو أمر يتنافى مع هذه القيم، كما لابد من توافر **شعور متبادل بالثقة** بين الفاعلين السياسيين[٧]، فالنظام السياسي الديمقراطي لا يمكن أن يستقر إذا اعتقد أحد أطراف العملية السياسية سواء الحكومة أو الفواعل الأخرى أن الطرف الآخر يسعى للقضاء عليه.

وإذا كانت الديمقراطية تقوم على التعددية السياسية والحزبية، فإن ذلك يتوقف على شيوع **قيمة التسامح** مع الآراء الأخرى، واعتبار هذا التعدد ظاهرة صحية، وذلك لأن الاختلاف في الآراء والمذاهب يعكس تنوعًا في فهم الصالح العام، فقيمة التسامح تعزز قبول فكرة أن لا أحد يملك حق احتكار الحقيقة المطلقة وأنه لا توجد إجابة واحدة صحيحة على نقاط الخلاف في السياسة العامة، كما لابد من التأكيد على **قيمة المساواة** وإتاحة المشاركة في العملية السياسية أمام أفراد المجتمع بغض النظر عن الاختلافات العقائدية أو الدينية أو اللغوية بين هؤلاء الأفراد.

والمشاركة في الحياة السياسية تعتبر من أهم المؤشرات الدالة على تمتع هذا المجتمع بالديمقراطية كثقافة وكممارسة، فالثقافة السياسية الديمقراطية تفترض التخلص من السلطة الأبوية وإحلال النمط الديمقراطي محل النمط الأبوي في الممارسة السياسية.[٨]

كما تؤكد الديمقراطية على إعلاء **قيمة المواطنة**، أي تجاوز الاختلافات الدينية والعرقية والطائفية لتصبح الرابطة التي تجمع بين أبناء الدولة الواحدة هي رابطة المواطنة القائمة على دستور يساوي بين المواطنين مساواة كاملة، ولكي تزدهر الديمقراطية وتترسخ في مجتمع ما لابد من الاعتماد **على العقلانية وتنمية القيم الإبداعية والتزام الأسلوب العلمي القائم على الملاحظة والتجربة والتحليل**[٩].

من هذا المنطلق تظهر أهمية الوعي السياسي بضرورة وجود الديمقراطية كخطوة أولى على طريق تحويل هذه الديمقراطية إلى سياسات وبرامج وهو ما يعني

ضرورة وجود اتفاق عام في المجتمع المعني على أن إتباع الديمقراطية كنظام حكم هو أولوية عليا وحاجة ماسة وضرورة قصوى وليس ترفًا فكريًا[10].

ومن ثم فالإيمان بشرعية الديمقراطية، يتطلب أن يؤمن المواطنون بالديمقراطية كقيمة وأسلوب حياة وكأساس للحكم، ويبرز هذا الإيمان من خلال مستويين:

الأول: المستوى الفكري: فالديمقراطية، كمبدأ عام، هي أفضل شكل ممكن من أشكال الحكم وإيمان المواطنين بأن الشكل الديمقراطي للحكم على الرغم من إخفاقاته وعيوبه هو أفضل من أي شكل آخر يمكن إقامته في وطنه.

الثاني: المستوى التطبيقي: فالاختبار المباشر لها يعزز من شرعية الديمقراطية بين المواطنين، ونعني بالاختبار المباشر لها المشاركة الشعبية الحقيقية التي تنم عن وعي سياسي عميق بأهمية المشاركة ودورها في الحياة السياسية وهذا يعني ضمنًا تقدير المشاركة الشعبية كمبدأ في الحياة السياسية، كما يتطلب ذلك أيضًا من المواطنين نبذهم للاستبداد السياسي بكافة أشكاله ورفض التعاطف أو التعامل أو التعاون مع أنظمة الحكم التي تصل للسلطة وتستمر فيها عن طريق القهر وإلغاء دور الشعب[11].

وفي إطار هذه المعايير وتلك القيم، التي يتطلبها ويقوم عليها المكون الثقافي في النظام الديمقراطي، والتي تتجه إليها سياسات التغيير، تأتي أهمية تناول طبيعة هذا التغيير ومضمونه، وما يقوم عليه من آليات وممارسات.

٢- تغيير الثقافة السياسية: المفهوم والأبعاد

الثقافة بصفة عامة، والثقافة السياسية كنسق فرعي لها، ليست جامدة، وإنما تتطور مع تطور الظروف والأحداث، حتى ما يسمى بالثقافة التقليدية فإنها ليست كيانًا جامدًا ولكنها تتعرض للتغيير تبعًا لتغير الظروف المجتمعية، فإذا كانت بعض الثقافات تتحرك وبعضها لا يتحرك، فلا يعود ذلك إلى تفوق ثقافة على أخرى، بل يعود إلى ظروف تاريخية ومجتمعية وجغرافية أحدثت نوعًا من التعاون بين ثقافات لم تكن متكافئة لكنها مختلفة[12].

وانطلاقا من أن الركيزة الأولى في أي مجتمع ديمقراطي تتمثل في توافر ثقافة سياسية ديمقراطية تساعد على ترسيخ هذا المفهوم وترفض أية ممارسات سياسية لا تعبر عنه، كان لابد من البحث في **أساليب تغيير الثقافات**، خاصة أن هذه الثقافة الديمقراطية ليست متوافرة في كل المجتمعات سواء على مستوى النخبة أو الجماهير، ومن ثم فهي تحتاج لتغيير بعض المفاهيم السائدة في ثقافتها السياسية لتتلاءم مع التطور الديمقراطي فيها.

وتتعدد المداخل التي يساهم التغيير الثقافي، من خلالها، في ترسيخ الديمقراطية أو إعادة توطيدها، فهناك تغيير يحدث على مستوى القمة ويتمثل في تغيير المعتقدات والمعارف عند أفراد النخبة السياسية، وهناك تغيير يحدث على مستوى القاعدة ويتمثل في إحداث تغيرات أوسع في الثقافة السياسية الجماهيرية، وإحياء مبادئ وأولويات ديمقراطية قائمة، إلا أنها في حالة كمون، وسنتعرض في هذا المقام إلى المدخل الثاني وهو تحقيق الديمقراطية على المستوى الجماهيري والذي يتم من خلال التغيير الثقافي لمعتقدات وأفكار المجتمع في اتجاه يتماشى مع القيم الديمقراطية.

من هذا المنطلق، يمكن تقسيم أنماط التغير الثقافي إلى نمطين: نمط طبيعي (غير موجه)، ونمط موجه، وفيما يلي عرض مفصل لكل منهما:

(١) التغير الطبيعي (التلقائي، غير الموجه) للثقافة السياسية:

ويتسم هذا التغير، عادة، بالتدرج والبطء والتراكم، ويقصد به تغير أنماط القيم، مع تغير المجتمعات ومع ازدياد التعرف على ثقافات وقيم شعوب أخرى ومع تغير أدوات الإنتاج وتطور النظم السياسية، لذلك، فان هذا التغير مستمر لا يتسم بالانقطاع، وغالبًا ما يتم هذا التغيير نتيجة أحد العوامل الآتية:

أ- التحول في البنية الاقتصادية والاجتماعية: يمكن القول أن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي تحدث في أي مجتمع تؤدي إلى تغيير مماثل في الثقافة السياسية السائدة في هذا المجتمع حتى تتوافق مع هذه التغييرات والتطورات، فتغير العلاقات الطبقية في أي مجتمع يعمل على ظهور أو اختفاء مفاهيم وتصورات معينة، فحيث يسود نظام طبقي جامد تتحدد في ظله الفواصل الطبقية بشكل صارم وتنعدم أو تتضاءل فيه فرص الحراك الاجتماعي فيما بين الطبقات، تنشأ معتقدات تسبغ الشرعية

على الأوضاع الطبقية القائمة، وعلى ما يقترن بها من تفاوت في الحقوق والالتزامات، وبالتالي إذا حدث ما يغير من هذا التركيب الطبقي ويخفف من جمود التقسيمات الطبقية ويوفر للجميع فرص التنقل الاجتماعي، بات متوقعا أن تتسرب قيمة المساواة إلى نسيج الثقافة السياسية ليصبح أساس التمييز بين الأفراد هو الأداء والكفاءة، وليس المحسوبية والمراكز الاجتماعية والثراء.

ويلاحظ أن تحول المجتمع عن الزراعة إلى الصناعة، يرتب تغيرًا ما في الأنساق الثقافية بما فيها نسق القيم والاتجاهات والأفكار السياسية، فغالبًا ما يكون الفرد في المجتمع الزراعي محلي التوجه وأشد خنوعًا للسلطة، وأكثر قبولًا بالمفاضلة التحكمية بين الناس، وأقل شعورًا بالقدرة على التحكم في قوى الطبيعة. أما الفرد في المجتمع الصناعي فعادةً ما يتميز بالانفتاح على العالم الخارجي، والإيمان بالإنجاز والكفاءة كأساس للتمييز الاجتماعي والشعور بالقدرة على تسخير الطبيعة لخدمة أهدافه، والاستعداد لمناهضة السلطة الجائرة.[١٣]

ب- تغير النظام السياسي: إن تغير نظام الحكم في أي دولة يؤدي تبعًا لتغير في ثقافة هذا المجتمع السياسية، فالنظام التسلطي (أي النظام الذي يتسم بتركيز عملية اتخاذ القرار عند قمة الهرم السياسي، ويختفي فيه مناخ الحرية السياسية، ولا يجد القائمون عليه حرجا في استخدام الإرهاب ضد الرعايا) يسهم بدرجة ما في إفراز ثقافة سياسية معينة تدور عناصرها حول كراهية السلطة والخوف منها وغياب روح المبادرة وتفشي نزعة الفردية.

وعلى الجانب المقابل، تساعد الممارسة السياسية الديمقراطية بما تفترضه من مناخ الحرية السياسية، وتعدد الآراء والاتجاهات ووجود المعارضة على كافة المستويات على تطور ثقافة سياسية ديمقراطية تتضمن الإيمان بضرورة وجدوى المشاركة السياسية والتسامح السياسي والفكري المتبادل.

ج- التعبئة الاجتماعية: يمكن أن تتغير الثقافة السياسة كنتيجة لعملية التعبئة الاجتماعية التي تشير إلى تغيير أنماط التنشئة وأنساق القيم التقليدية مع تعريض الأفراد لأنماط تنشئة جديدة وتلقينهم قيما حديثة[١٤]، وللتعبئة الاجتماعية مؤشرات عديدة من بينها التعليم، والتحضر، والتعرض لوسائل الاتصال الجماهيري، فالتعليم يجعل الفرد أكثر

وعيًا بتأثير الحكومة وأكثر إلمامًا بالأمور السياسية، وميلًا للتعاون مع الآخرين، كما أن التحضر يرتبط باتساع مدارك الشخص وازدياد وعيه الاجتماعي وتنمية الاستعداد لديه للتفكير والتصرف العقلاني القائم على الربط بين الأسباب والنتائج، أما تعرض الفرد لأدوات الاتصال الجماهيري فقد يؤدي لتغيير نظرته للقضايا الوطنية والعالمية وإحساسه بذاته ومسئوليته الجماعية وارتباطه بالنظام السياسي[١٥].

د- الثورات والحروب: عادة ما تسفر الثورات والحروب عن تغير في التوجهات والمعتقدات والمشاعر السياسية للأفراد، فالثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ساعدت على غرس قيم الحرية والمساواة في المجتمع الفرنسي، وبالمثل كانت الثورة الروسية عام ١٩١٧ ثورة ثقافية في أحد جوانبها حيث جعلت ضمن أهدافها تحطيم القيم التقليدية الموروثة من العهد القيصري وخلق المواطن السوفيتي الجديد المؤمن بالمبادئ الماركسية اللينينية، كذلك كان للثورات التي انفجرت ضد المستعمر في الدول حديثة الاستقلال دورها في إذكاء الشعور الوطني وبذر قيم التعاون والوحدة في المجتمع.

(٢) التغيير الموجه للثقافة السياسية:

وهذا النوع من التغيير ليس طبيعيًا أو تلقائيًا، وإنما هناك عنصر فاعل أدى لحدوث هذا التغيير، فبالإضافة إلى ما يلحق الثقافة السياسية من تعديل مع تغير الظروف والأوضاع المجتمعية، يمكن أن تتطور هذه الثقافة من خلال بذل جهود مكثفة ومخططة ومستمرة تحدث تغيير في النسق الثقافي السائد.

ويمكن التمييز في هذا الإطار بين مستويين من مستويات التغيير الموجه:

<u>المستوى الأول: التغيير الموجه الداخلي:</u>

ويقصد به حدوث التغيير بفعل عامل داخلي مثل اتباع السلطة السياسية الحاكمة سياسة تغيير ثقافي موجه توظف له الدولة مختلف أجهزة الإعلام وبرامج التعليم وعادةً ما يحدث ذلك عقب حدوث تغيير حاد في شكل السلطة السياسية وتوجهها ومن أنماط هذا النوع من التغيير:

أ- **وصول حزب أيديولوجي للسلطة**: وهذه الظاهرة وجدت في النظم التي تعتمد على أيديولوجية تحاول نشرها مثل الأحزاب الملتزمة بالأيديولوجية الماركسية واللينينية

كما حدث في روسيا القيصرية عام ١٩١٧ ودول شرق أوروبا والصين بعد الحرب العالمية الثانية، والتي سعت إلى إحداث تغيير ثقافي موجه، وذلك بغرس قيم ثقافية جديدة تؤكد على طاعة أوامر السلطة السياسية، وتقديس العمل، والجماعية والتعاون والمساواة، والعقلانية في التفكير والسلوك، والإيمان بضرورة وجدوى التخطيط.

ب- **حدوث ثورة تهدف إلى تغيير شكل نظام الحكم القائم:** مثلما حدث في مصر بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، حيث شهدت مصر أنشطة سياسية موجهة لتغيير الثقافة السياسية السائدة وغرس قيم جديدة في المجتمع من أجل إرساء قواعد رسالة سياسية جديدة للدولة، وقد ارتبط تغيير شكل النظام السياسي وتحوله من الملكية إلى الجمهورية بحملة إعلامية وثقافية واسعة النطاق تمثلت في إنشاء وزارة للإرشاد والتوجيه القومي لأول مرة في مصر.

ج- **اتباع سياسات تحديثية بعد الحصول على الاستقلال:** حيث اتبعت بعض الدول سياسات تحديثية تحت شعار بناء الأمة، كما حدث في عدد من الدول الأفريقية، التي سعت إلى التقليل من أهمية الاختلافات القبلية وطرحت مفاهيم وطنية يلتف حولها كل المواطنين وهو ما أطلق عليه "الهندسة الاجتماعية Social Engineering-"، أو بناء الأمة."Nation Building".

ويتحقق التغيير الثقافي الموجه الداخلي عن طريق عدد من المؤسسات أهمها المدرسة والحزب وأدوات الاتصال الجماهيري والجيش، وفيما يلي عرض للدور الذي يؤديه كل منها في تعديل قيم واتجاهات الأفراد:

- **المدرسة:** يمكن أن تسهم المدرسة في تغيير النظام الثقافي التقليدي من خلال التثقيف السياسي القائم على تدريس مقررات معينة تزخر بالعناصر الثقافية الجديدة التي يدعو إليها النظام، ففي الإتحاد السوفيتي السابق كان الطلاب يدرسون موادا معينة كأسس المعرفة السياسية، والفلسفة، والتاريخ، والاقتصاد السياسي، ترمي إلى تنشئة الطلاب عقائديًا وتوعيتهم سياسيًا، وفي مصر بعد ثورة ٢٣ يوليو١٩٥٢ اتخذت القيادة السياسية من المدرسة أداة أساسية لجعل قيمة العروبة ضمن القيم الأساسية للثقافة السياسية المصرية، حيث تضمنت موادا دراسية تدعو لهذه القيم مثل التاريخ والتربية القومية[١٦].

- **الحزب السياسي**: يستطيع الحزب السياسي عن طريق برامج التثقيف السياسي أن يبث قيمًا جديدة في نفوس الأفراد، وأن يكسبهم مزيدًا من المعارف السياسية، كذلك يمكنه أن يعبئ الجماهير لإنجاز برامج إنمائية بالجهود الذاتية تؤدي إلى إذكاء روح المبادرة والطموح، وإقناع الجماهير بجدوى العمل التعاوني.

وتجدر الإشارة إلى أن دور الحزب في التغيير الثقافي يرتبط بعوامل عديدة إما أن تدعم من دوره أو تعيق هذا الدور مثل الأيديولوجية والتنظيم الحزبي والقيادة الكاريزمية[١٧]، فلابد للحزب من أيديولوجية قوية قادرة على تغيير الثقافة السياسية التقليدية وخلق ثقافة سياسية جديدة، وكذلك يجب أن يتمتع الحزب بتنظيم قوي حتى يمتد تأثيره لكل فئات المجتمع وطبقاته.

- **أدوات الاتصال الجماهيري**: وتلعب هذه الأدوات دورًا هامًا في تعديل قيم واتجاهات الأفراد، والنظم الشيوعية كانت تستخدمها بصورة مكثفة لخلق المواطن الصالح للمجتمع الشيوعي، مثل المجتمع السوفيتي الذي مارست فيه الإذاعة والتليفزيون تأثيرًا هامًا على الأفراد حيث تم تقديم المعلومات عن الأحداث والشخصيات بما يهيئ المواطن تدريجيًا لتكوين صورة محددة يريدها النظام عن العالم السياسي.[١٨] وفي الدول حديثة الاستقلال اهتمت النخب الحاكمة بتطوير شبكة الاتصال الجماهيري في محاولتها لنشر ثقافة سياسية جديدة.

- **الجيش**: علقت قيادات أكثرية الدول حديثة الاستقلال أهمية خاصة على دور الجيش في تعميق الشعور بالانتماء الوطني لدى المجندين الذين ينحدرون من مجموعات متباينة اثنيًا ولغويًا ودينيًا، وما تنميه الخدمة العسكرية لدى المجند من مفاهيم التعاون والجماعية والرغبة في التغيير.

<u>المستوى الثاني: التغيير الموجه الخارجي:</u>

ويقصد بالتغيير الثقافي الموجه من الخارج حدوث تدخل خارجي مباشر عادة ما يرتبط باحتلال عسكري وفرض نفوذ سياسي يسعى إلى تغيير بنية المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولعل أبرز نموذج لهذا التغيير هو ظاهرة الاستعمار حيث سعت القوى الاستعمارية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لفرض نموذجها السياسي والثقافي على مستعمراتها، وبلغ ذلك حدوده القصوى في نموذج

سياسة الاستيعاب التي اتبعتها فرنسا في الجزائر، والبرتغال في مستعمراتها الإفريقية، لحد أصبحت معه لغة المستعمر هي اللغة السائدة في البلاد. وفي مصر، خلال الفترة التي أعقبت الاحتلال الإنجليزي، تم إصدار العديد من المدونات القانونية التي عكست تأثيرًا ثقافيًا في المقام الأول.

ولم يقتصر التغيير الموجه خارجيًا على دول المستعمرات فقط، بل شهدت القارة الأوروبية ذاتها بعضًا من نماذجه، ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى، فرضت الدول المنتصرة على ألمانيا المهزومة نظامًا سياسيًا ديمقراطيًا وهو ما عرف باسم جمهورية فيمار، وتكرر ذلك أيضًا بعد الحرب العالمية الثانية عندما فرض الحلفاء نظمًا وأوضاعًا سياسية وثقافية في اليابان، وسعت السياسة الأمريكية إلى تغيير الثقافة السياسية اليابانية وخاصةً تلك العناصر التي اعتبرتها عناصر محبذة لاستخدام العنف مثل تقديس الإمبراطور والطاعة المطلقة له، ومن ثم سعت الولايات المتحدة إلى التقليل من سلطات الإمبراطور، وغرس فكرة معاداة الحرب واستخدام القوة وتكريس مشاعر الذنب لدى اليابانيين[١٩].

ونظرًا لنجاح تجربة اليابان من وجهة نظر الأمريكيين، فقد دعا التيار المحافظ الجديد، إدارة الرئيس جورج دبليو بوش لتكرار هذه التجربة، واتخاذ خطوات مماثلة في النظم السلطوية التي تهدد قيادة الولايات المتحدة للعالم، وخاصةً في منطقة الشرق الأوسط. ونظرًا لخطورة مثل هذه الدعوة، تأتي أهمية تناول طبيعة هذا التيار ومقولاته الفكرية، وتصوراته لدور الولايات المتحدة العالمي، وانعكاسات ذلك على المنطقة العربية.

ثانيا :البعد النظري التحليلي: المحافظون الجدد: البنية الأيديولوجية والسياسة الخارجية:

يعتبر فكر المحافظين الجدد بمثابة دليل حي على تأثير الرؤية العقائدية الأيديولوجية على السياسات الخارجية للدول، فالبنية الفكرية التي يؤمن بها المحافظون الجدد أثرت على نهج السياسة الخارجية الأمريكية في تعاملها مع العالم الخارجي بصورة عامة، وفي تعاملها مع المنطقة العربية بصورة خاصة، وقد أصبح المحافظون الجدد قضية مثيرة للاهتمام في السياسة الأمريكية والدولية بعد أحداث سبتمبر لزيادة ووضوح تأثيرهم على السياسة الخارجية الأمريكية، وبالرغم من المحاولات العديدة التي بذلت لتعريفهم، إلا أنه يصعب الوصول لتعريف جامع مانع للاتجاه المحافظ الجديد فحركتهم

ليست منظمة ذات بطاقات عضوية، وهم لا يعقدون اجتماعات أو مؤتمرات، كما أنهم ليسوا حزبًا سياسيًا أو حتى جماعة مصلحة لها أهداف معلنة، ولا يملكون إعلانًا مشتركًا أو عقيدة أو دينًا أو علمًا أو نشيدًا أو مصافحة سرية، فليس هناك خط فاصل مطلق بين من ينتمون للمحافظين الجدد ومن هم ليسوا منهم، بل إن كلمة "حركة" يمكن أن تبالغ في وصف درجة التماسك الفكري لهم، ويفضل إيرفنج كريستول وصف النهج المحافظ الجديد بأنه "اقتناع"، وسواء كانت حركة أم اقتناعًا، فإنها لا تطبق تقييدًا على أعضائها أو تخضعهم لاختبار قبول، ولكن يمكن القول أنهم رغم اختلافهم يجتمعون حول ثلاثة موضوعات مشتركة وهي: إيمان نابع من اعتقاد ديني بأن الوضع الإنساني يعرف بأنه اختيار بين الخير والشر، وأن المقياس الحقيقي للشخصية السياسية يوجد في استعداد الخيّرين لمواجهة الأشرار، بالإضافة إلى أن المحدد الجوهري للعلاقة بين الدول، من وجهة نظرهم، هو القوة العسكرية والرغبة في استخدامها، هذا فضلًا عن تركيزهم على الشرق الأوسط والإسلام العالمي باعتبارهما يمثلان التهديد الرئيسي للمصالح الأمريكية في الخارج[٢٠].

ويمثل المحافظون الجدد التيار الأحدث داخل الاتجاه المحافظ الأمريكي، وقد بدأ المحافظون الجدد كحركة فكرية يقودها عدد من المثقفين الليبراليين أغلبهم من يهود نيويورك مثل:ويليام كريستول، دانيال بيل، ناثان جلازر، وعالم السياسة الشهير سيمون مارتن لبست. وقد التقت هذه المجموعة خلال الثلاثينيات من القرن الماضي كطلاب جامعيين في كلية مدينة نيويورك، وكانت ميولهم تروتسكية راديكالية، وهناك شحذوا قدراتهم الخطابية في مواجهة أعضاء الحزب الشيوعي، وبعد تخرجها نشطت هذه المجموعة في مراكز أكاديمية في جامعات عريقة، وفي الدوائر الليبرالية المعادية للشيوعية ومثلت فيما بعد نواة الاتجاه المحافظ الجديد.

وتجدر الإشارة إلى أنهم كانوا في البداية جزءًا من الحزب الديمقراطي، ولكنهم انفصلوا بشكل تدريجي عن التيار الليبرالي، بسبب ما اعتبروه تحول اليسار والليبرالية والحزب الديمقراطي إلى الراديكالية في السبعينيات، وقد أدت مجموعة من الأسباب لتحولهم من التوجه الليبرالي إلى التوجه المحافظ، ومن هذه الأسباب: **الاعتراض على موقف الليبرالية المنتقد لحرب فيتنام، والاعتراض على سياسة الوفاق مع الاتحاد السوفييتي، وكذلك على دور الولايات المتحدة في الأمم المتحدة**، وهكذا، وصل المحافظون الجدد إلى اقتناع مفاده أن السياسة الخارجية الأمريكية أصبحت في أيدي

اليسار، وأن أفكارهم لم يعد لها مكان في الحزب الديمقراطي، لذا بدأوا في الخروج منه والانضمام تدريجيًا للحزب الجمهوري.

وفي هذا الإطار تتعدد المصادر الفكرية التي يقوم عليها فكر المحافظين الجدد والتي أثرت بشكل كبير في نظرتهم للعالم الخارجي ولدور الولايات المتحدة في هذا العالم، ومن هذه المصادر:

المصدر الأول، المفاهيم والأفكار التي ارتبطت **بالتيار المحافظ التقليدي** مثل التقليدية، وقصور العقل الإنساني، ومحورية دور الدين، وأهمية الثروة والملكية الخاصة، فضلا عن التركيز على أهمية وجود السلطة، والمجتمع العضوي والارتباط بالأمة. أما المصدر الثاني فهو المصدر الفلسفي المتمثل في **أفكار الفيلسوف الألماني ليو شتراوس** مثل التعقيد اللامتناهي للحياة، والإعلاء من قيمة الفلسفة، والإيمان بمبدأ القومية والإعلاء من قيمة الوطنية، فضلا عن رفض الحداثة والدفاع عن التقليدية، والإيمان بدور القوة كمحرك للتغير الاجتماعي، وكذلك شرعية استخدام كافة الأساليب للمحافظة على السلطة، والإيمان بأن القوة الأمريكية هي شرط نجاح الديمقراطية. أما المصدر الثالث والأخير فهو المصدر الاستراتيجي المتمثل في **أفكار ألبرت ولستيتر** الذي ينسب إليه المحافظون الجدد الدور الأكبر في نضجهم الفكري ومفاهيمهم عن الاستراتيجية الأخلاقية، ومن أهم رموز المحافظين الجدد الذين تأثروا بأفكار ولستيتر "بول وولفويتز وريتشارد بيرل "حيث قدم لهما مزيجًا من الأفكار البراجماتية والأخلاقية التي ساهمت في تشكيل استراتيجيتهم المتعلقة بالشئون الدولية.

أما عن تطور دور المحافظين الجدد فيمكن القول أنه قد برز في الأربعينيات وتبلور في الستينيات والسبعينيات، إلا أن بداية تأثيرهم الفعلي في الحياة السياسة الأمريكية قد جاء مع ولاية ريجان للرئاسة في بداية الثمانينات، حيث أضحوا يمثّلون تيارًا سياسيًا قويًا له تأثيره على الخطاب السياسي في الولايات المتحدة وخاصةً في سياستها الخارجية، وفي إطار هذه الاعتبارات يمكن التمييز في إطار تطور تأثير المحافظين الجدد على السياسة الأمريكية بين خمس مراحل أساسية: ***المرحلة الأولى:*** بداية التأثير "فترة حكم كارتر"١٩٧٦-١٩٨٠.

المرحلة الثانية: الانتشار والتغلغل "فترة حكم ريجان" ١٩٨٠-١٩٨٨.

المرحلة الثالثة: الصدام النسبي "فترة حكم جورج بوش الأب"١٩٨٨-١٩٩٢.

المرحلة الرابعة: التراجع السياسي وإنشاء البنية البحثية والفكرية التحتية "فترة حكم كلينتون" ١٩٩٢-٢٠٠٠.

وأخيرا ***المرحلة الخامسة:*** الهيمنة على السلطة "فترة حكم جورج دبليو بوش" ٢٠٠٠-٢٠٠٦.

وقد ارتبط صعود نفوذ المحافظين الجدد بأحداث ١١ سبتمبر حيث قدموا إطارًا فكريًا متكاملًا لسياسة الولايات المتحدة في مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر، وهو ما عجزت القوى المحافظة الأخرى عن تقديم بديل له، ويقوم هذا الإطار على استبدال خطر الشيوعية بخطر الإرهاب باعتباره التحدي الرئيسي الذي يواجه الولايات المتحدة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

وقد تمثلت قمة نجاحاتهم في إدارة الرئيس بوش الأولى الذي أتاح لهم فرصة تحويل رؤيتهم الفكرية إلى أجندة عمل سياسية، خاصةً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حيث ضمت إدارته تكتلًا غير مسبوق للمحافظين الجدد يقودهم نائب الرئيس الأمريكي ديك تشيني (ومساعده لويس ليبي) ووزير الدفاع دونالد رامسفيلد (ومساعده بول ولفويتز)[٢١].

وتقوم رؤية المحافظين الجدد لسياسة الولايات المتحدة الخارجية في هذه الإدارة علي عدة محاور أساسية تتمثل في: الدعوة إلى أن تلعب الولايات المتحدة دورًا قياديًا على الساحة الدولية مستغلة وضعها كقوة عظمى وحيدة في الفترة الراهنة والحفاظ على هذا الوضع والاستفادة منه لأكبر فترة ممكنة، وبعد الحادي عشر من سبتمبر ركز المحافظون الجدد على السياسات العسكرية والأمنية كأساليب أساسية لتنفيذ الرؤى والأهداف الأمريكية، كما نادوا أيضًا بضرورة توجيه الولايات المتحدة ضربات وقائية للدول التي تمثل تهديدًا محتملًا للولايات المتحدة وعدم الانتظار حتى يكتمل تهديد هذه الدول للولايات المتحدة، وأن تعمل الولايات المتحدة على نشر قيم الديمقراطية وحرية الإنسان وبناء المجتمع المدني والمؤسسات السياسية، من خلال سياستها الخارجية، وأن تقرن مساعدتها وضغوطها على دول العالم المختلفة، بتبني هذه الدول للقيم الأمريكية وتنفيذها داخل مجتمعاتها ونظمها السياسية[٢٢].

من خلال العرض السابق يتضح أن وصول هذا التيار إلي الحكم مع إدارة بوش الابن تعد المحطة الثانية له،حيث كانت الأولي إبان حكم الرئيس ريجان وقد حدث الانقطاع النسبي

إبان فترات حكم بوش الأب وكلينتون ولكن لم يحدث أن انقطع الضغط من أجل فرض هذه الرؤى.

وتجدر الإشارة إلى أن المحافظين الجدد قد أسسوا بنية للسياسة الخارجية الأمريكية حيث أصبح لديهم رؤية واضحة تجاهها تعكس رؤيتهم لدور الولايات المتحدة في العالم، وقد طبقت هذه الرؤية نسبيًا خلال إدارة الرئيس بوش الابن، وهو ما سيتم التعرض له بصورة تفصيلية.

١- بنية السياسة الخارجية والدور العالمي الأمريكي في فكر المحافظين الجدد:

يرى إرفنج كريستول-أحد أقطاب المحافظين الجدد- أنه لا توجد قائمة محددة من العقائد المحافظة الجديدة الخاصة بالسياسة الخارجية، إذ لا يوجد سوى جملة مواقف مستمدة من التجربة التاريخية وجملة هذه المواقف يمكن اختصارها في عدة موضوعات منها: أن النزعة الوطنية عاطفة طبيعية وصحية، ويجب تشجيعها من جانب المؤسسات الخاصة والعامة على حد سواء، وأن فكرة الحكومة العالمية هي فكرة مرعبة لأن من شأنها أن تفضي إلى طغيان واستبداد عالمي، وبالتالي فإن مجموعة المؤسسات الدولية التي تنزع إلى تحقيق نوع من الحكم العالمي آخر المطاف يجب أن ينظر إليها بقدر عميق جدًا من الشك، وأنه على الساسة، أولًا وقبل كل شيء، أن يتحلوا بالقدرة على التمييز بين الأصدقاء والأعداء[٢٣].

وبالرغم من كون هذه الموضوعات معبرة أكثر عن مجموعة من المواقف المستمدة من التجارب التاريخية، إلا أنها مع مرور الوقت بدأت تأخذ شكلًا من أشكال العقيدة الثابتة نسبيًا، وأصبحت تمثل مجموعة من الأسس التي باتت تلقي ظلالًا على رؤية المحافظين الجدد للسياسات الأمريكية، خاصةً الخارجية منها، ويمكن إجمال هذه العقائد والأسس في:

(١) النظرة للعالم الخارجي:

يرى المحافظون الجدد أنفسهم في عالم هوبزي يعيش في حالة الطبيعة، ويرون أن الصراع سمة أساسية لكل المجتمعات البشرية، و ينظرون للطبيعة الإنسانية نظرة قاتمة، فالعالم السياسي هو عالم صراعي بالأساس يسوده الصراع بين الخير والشر، والإنسان شرير بطبعه ويعيش في تنافس مستمر مع أقرانه، فالمنافسة حتمية بين البشر، والتنافس العسكري بين الدول هو الأساس ولذلك، لابد من قيام دولة قوية تدعمها الوطنية حتى يتم ضبط النفس البشرية، وربما كان هذا هو السبب الذي جعلهم يبحثون دائمًا عن عدو

لتوحيد الأمة الأمريكية في مواجهته، وهذه الرؤية التشاؤمية للعالم الخارجي هي التي جعلتهم يحللون القضايا الدولية وفقًا لمعيار حدي ينظر إلى كل الأمور باعتبارها تندرج تحت الأبيض أو الأسود، ويرفضون الحلول الوسط، ويركزون على أهمية استخدام القوة في التعامل مع هذه الطبيعة[٢٤].

(٢) **دور النخبة في قيادة السياسة الخارجية:**

يرى المحافظون الجدد أن القائد السياسي والنخبة السياسية التي تحيط به بمقدورهم التأثير في التطور التاريخي والاجتماعي، بشرط أن تتوافر لديهم الإرادة لإحداث هذا التأثير، وقد اعترض شتراوس على تمتع القادة بالأخلاق، إذ يرى أنه ليست هناك أخلاقيات، وإنما هو حق طبيعي واحد، وهو حق القوي أن يحكم الضعيف، وهو ما يتطلب الخداع والكذب من قبل الحكام، فالقائد يمكن أن يجبر على سلوك طريق الشر من أجل تحقيق أنبل الإنجازات، كما يجب عليه إخفاء الحقائق نسبيًا، فالمجتمع يجب أن يعلم ما يريد الحكام أن يُعلموه به وليس الحقائق المجردة، كما يمكن استخدام الدين للسيطرة على الجموع، فالدين في رأي المحافظين الجدد هو الحبل الذي يعتصم به المجتمع ويُبقى عليه ككل واحد[٢٥].

(٣) **القوة أساس الشرعية:**

يرى المحافظون الجدد أن القوة مفهوم محوري متعدد الأبعاد يشمل الجوانب الروحية والاقتصادية والعسكرية، ولكنهم ركزوا بصورة أساسية على القوة العسكرية التي تعتبر، من وجهة نظرهم، من أهم عناصر قوة الدولة، كما يعتبرون أن المحدد الرئيسي للعلاقة بين الدول يقوم على القوة العسكرية والرغبة في استخدامها، فاستخدام القوة العسكرية يجب أن يكون الخيار الأول وليس الأخير في سياسات الدول الخارجية[٢٦]،فهم يريدون دولة قوية لا تخجل من استخدام قوتها التي لا يوجد منافس لها مع اللجوء للاستخدام القسري لتلك القوة إذا لزم الأمر لدعم قيمها حول العالم.

(٤) **عالمية الديمقراطية والقيم الليبرالية:**

يؤمن المحافظون الجدد بعالمية الديمقراطية والقيم الليبرالية فهم يعتقدون أنهم وحدهم لديهم الأرضية الأخلاقية العالية، فالنظام السياسي الأمريكي في رأيهم هو ذروة الخير، ولذلك، يجب عليه أن يستعمل كل وسائل القوة لنقل الخير إلى الآخرين، فلابد أن

تتحول كافة الأنظمة في العالم إلى نظم ديمقراطية، وإذا لم تتحول، فلا ينبغي لأي من النظم الديمقراطية أن تتعامل معها، بل يجب أن تُقوضها[٢٧].

(٥) محورية مفهوم المصلحة الوطنية:

يُعتبر مفهوم المصلحة الوطنية من المفاهيم المحورية في فكر المحافظين الجدد، فسلوك الولايات المتحدة لابد أن يعبر دائمًا وأبدًا عن مصلحتها الوطنية، فكل دولة تحدد مصالحها وفقًا لما يتراءى لنخبتها من أولويات، بيد أنها مطالبة بخلق إجماع وطني على هذه المصلحة وحدودها وطرق تحقيقها، وتحقيق المصلحة يتوقف بالأساس على عناصر قوة الدولة الدبلوماسية والاقتصادية والعسكرية ومدى استعدادها لحشد كل هذه العناصر في موقف صراعي أو تعاوني بذاته، وهو ما يتطلب أن تطور الولايات المتحدة الأمريكية من قوتها العسكرية حتى تصبح القوة التي لا يمكن تحديها[٢٨].

(٦) الانفرادية الأمريكية:

دعا المحافظون الجدد إلى انتهاج مبدأ الأحادية القطبية خاصةً أن الفجوة بين الدولة القائدة والدول الأخرى غير مسبوقة وعلى الولايات المتحدة أن تشكل العالم وفقًا لرؤيتها، وقد وصف المحافظون الجدد الآراء المعارضة لفكرة الأحادية القطبية بأنها خاطئة، فالوضع الراهن لم يتحقق من قبل ولم يشهد التاريخ هذا التفاوت في القوة حتى في عصر الإمبراطورية الرومانية ، وأكد المحافظون الجدد أن الهيكل الحالي للنظام الدولي يظهر بجلاء صحة رأيهم، وأنه إذا كان التفوق الأمريكي الحالي لا يعني نظام أحادي القطبية، فلا يوجد شيء آخر يمكن أن يعني ذلك.

(٧) عدم الاعتماد على المنظمات الدولية:

انطلاقًا من رؤية المحافظين الجدد القائمة على انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم، فقد رفضوا الاعتماد على المنظمات الدولية واعتبروا أن التعددية هي سلاح الضعيف، فالولايات المتحدة، من وجهة نظرهم، يجب أن تمارس قوتها على نحو أكثر مباشرة، وأقل تقيدًا بالقواعد والمؤسسات الدولية أو بالتحالفات، كما يجب عليها أن تؤسس نظاما دوليا مبنيا على القوة بدلًا من القواعد، ولذلك، فقد اعتبروا أنه من الخيال الجامح الاعتقاد أن الأمم المتحدة ستصبح أساس النظام العالمي الجديد.

٢- تأثير المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية خلال إدارة الرئيس جورج دبليو بوش.

تتعدد التساؤلات حول كيفية وصول التيار المحافظ الجديد للسلطة وماهية العوامل التي ساعدته على إحداث تأثير في الإدارة الأمريكية بشكل جعل توجهاتها وسياساتها معبرة عن فكر هذا التيار، وماهية الأسباب التي أدت للتحول في السياسة الخارجية الأمريكية، وما إذا كانت هذه الأسباب تقتصر على وجود المحافظين الجدد فقط في الإدارة الأمريكية، أم أن هناك أسبابًا أخرى ساعدتهم على الوصول لمستوى صنع القرار في الإدارة الأمريكية.

والواقع أنه يصعب إرجاع التحول الذي حدث في السياسة الخارجية الأمريكية إلى سبب واحد، فالتحول لا يحدث بين عشية وضحاها، بل لابد أن يكون له جذور تفضي به في النهاية للاتجاه نحو التغيير، ولذلك، يصعب القول أن هذا التحول قد حدث بسبب عوامل شخصية مرتبطة بالرئيس بوش فقط، أو أنها مرتبطة بالتيار المحافظ الجديد فحسب، بل إنها مجموعة من العوامل المتداخلة والمتشابكة التي أدت للتحول، من أهمها تغيير القادة السياسيين الذين يتحكمون في تخطيط وتنفيذ السياسة الخارجية الأمريكية، فتغيير النخبة السياسية الحاكمة قد يفضي لتغير في ملامح السياسة المرسومة لعقود قادمة، وخاصةً إذا كانت هذه النخبة لديها رؤية فكرية لما ينبغي أن تكون عليه هذه السياسة، وكذلك رؤية خاصة لدور الولايات المتحدة في العالم.

من هذا المنطلق يمكن القول، أن وجود المحافظين الجدد لم يكن ليصبح بهذا التأثير لولا مجموعة من العوامل والظروف والملابسات التي أدت لزيادة قوتهم وهيمنتهم وبالتالي وصولهم لمستوى صنع القرار، وبعض هذه العوامل داخلي له علاقة ببنية التيار في حد ذاته، والبعض الآخر خارجي ساعد في إحداث هذا التأثير.

المجموعة الأولى :العوامل المتعلقة بتيار المحافظين الجدد :

وترتبط هذه العوامل ببنية التيار المحافظ الجديد الداخلية وقدرته الذاتية على تحقيق أهدافه ووضع رؤيته موضع التنفيذ، ومن هذه العوامل:

١- **القدرة على التنظيم وبناء التحالفات:**

يتمتع هذا التيار بقدرة تنظيمية عالية، فأهمية هذا التيار لا ترجع إلى انتشاره في جسد الإدارة الأمريكية الحالية فحسب، وإنما إلى قوة رسوخه في بنية المجتمع الأمريكي كذلك. وبغض النظر عن النسبة التي يمثلها هذا التيار، فهو يتمتع بالقدرة على بناء تحالفات تساعد على تقوية وضعه السياسي ونشر أفكاره، مثل التحالف بينه وبين اليمين المسيحي الجديد، حيث تعتبر إدارة الرئيس بوش تعبيرا حيا عن نجاح اليمين الأمريكي بشقيه السياسي والديني، وكلاهما معروف بتطرفه ونظرته الأيديولوجية للقضايا المختلفة[٢٩].

وقد أصبحت الروابط الأيديولوجية بين المحافظين الجدد والإنجيليين أكثر وضوحًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث اشتركا في ربط الإرهاب بالدين الإسلامي، وعلى خط مواز للعداء تجاه الإسلام كانت النظرة الإنجيلية لإسرائيل باعتبارها موقع المجيء الثاني للمسيح تميل إلى حشد الدعم لإسرائيل بوجه عام وحزب الليكود بوجه خاص[٣٠].

٢- **البنية الفكرية المتماسكة والقدرة على نشر الأفكار:**

يتمتع هذا التيار بالقدرة علي تفريخ أجيال جديدة تتسم بالتعليم المتميز والكفاءة السياسية وغزارة الإنتاج الفكري، وبالقدرة على نشر الأفكار[٣١]، حيث تميز المحافظون الجدد عن غيرهم من التيارات الأخرى في الولايات المتحدة بالجهر بأفكارهم وسياستهم علنًا وبكل وضوح، وقد لعب الإعلام دورًا كبيرًا في نشر هذه الأفكار في المجتمع الأمريكي وكانت صحفهم ومجلاتهم ومراكزهم البحثية والفكرية من أهم المنابر الترويجية لعقائدهم وبرامجهم ومخططاتهم.

ويمكن إجمال أربعة مصادر رئيسية ساعدتهم مساعدة حاسمة في نشر أفكارهم ومعتقداتهم وهي : **الشبكات الإذاعية والشبكات التليفزيونية** مثل قناة "فوكس نيوز" التي تعد إحدى منابر المحافظين الجدد، **والصحف والمجلات** وتأتي في طليعتها مجلة كومنتري "Commentary"، والويكلي ستاندرد "The Weekly Standard" وذا نيو ريبابليك "The New Republic"، بالإضافة إلى مجلة ذا بابليك إنترست " The Public Interest"، ومجلة ذا ناشونال إنترست "The Natinal Interest"، وغيرها من المجلات والصحف التي يعبر المحافظون الجدد فيها عن آرائهم السياسية.

وأخيرا المراكز البحثية والفكرية ويأتي في مقدمتها: **معهد انتربرايز الأمريكي لأبحاث السياسة العامة، ومؤسسة هيريتيج (التراث)، وأمريكيون من أجل النصر على الإرهاب، ومعهد هدسون، ومركز السياسة الأمنية، ومركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، والجمعية الفيدرالية لدراسات القانون والسياسات العامة، ومؤسسة تمكين أمريكا، ومعهد كاتو، وأخيرا مشروع القرن الأمريكي الجديد(PNAC)** الذي يعد من أهم المراكز المؤثرة الخاصة بالمحافظين الجدد، وقد بدت أهمية المشروع ليس فقط في كونه مركزًا للتفكير الاستراتيجي للمحافظين الجدد، بل أيضًا في الوثائق الاستراتيجية التي أصدرها مثل "البيان التأسيسيَ"، ووثيقة "إعادة بناء دفاعات أمريكا"، وكتاب "الأخطار الراهنة"، وما تضمنته هذه الوثائق من مبادئ استراتيجية مثل "تغيير النظام"، و"الحرب الاستباقية"[٣٢].

٣- قوة الدعم المالي:

يرتبط المحافظون الجدد بعلاقة وثيقة بالمؤسسات المالية الكبرى في الولايات المتحدة حيث أنهم يعبرون عن الطبقات العليا في المجتمع ولديهم مصادر تمويلية خاصة بهم، حيث ترتفع أرصدتهم النقدية والتي من خلالها ينفقون على مشاريعهم البحثية، كما تتعدد الشخصيات والجهات التي تقف وراء تمويلهم، وقد انعكس هذا الدعم المالي بصورة إيجابية على قوة هذا التيار ومدى تأثيره على السياسات الداخلية والخارجية في الولايات المتحدة.

المجموعة الثانية: العوامل المتعلقة بالبيئة الإقليمية والدولية:

ترتبط بالمؤثرات الإقليمية والدولية التي أثرت على وضع التيار المحافظ الجديد داخل الإدارة الأمريكية، وعلى قدرته على تحقيق أهدافه ووضع رؤيته موضع التنفيذ، ومنها:

١- الأزمة الداخلية في أعقاب أحداث ٩/١١:

تعرضت الولايات المتحدة لأزمة سياسية حادة في أعقاب هجمات سبتمبر، حيث مثّلت هذه الهجمات تهديدًا شديدًا للولايات المتحدة على المستوى المادي والمعنوي، حيث وقع الآلاف من الضحايا وتم تدمير الطائرات والمبنيين تمامًا، وعلى المستوى المعنوى اهتزت صورة الولايات المتحدة في نظر شعبها في الداخل وفي نظر الشعوب الأخرى في الخارج.

وبطبيعة الحال أدت هذه الأزمة إلى زيادة سلطة صانع السياسة الخارجية في مجال اتخاذ القرار تجاه موقف الأزمة، وهو ما نتج عنه الاتجاه نحو الإقلال من عدد المشاركين في صنع السياسة الخارجية، خاصة أن الأزمة تتطلب اتخاذ قرارات سريعة لمواجهة الموقف، فضلًا عن أنها تتطلب قدرًا من السرية في اتخاذ القرار، وبالتالي قد يؤدي ذلك إلى عدم اعتماد القائد السياسي على الأسلوب العقلاني الذي يعني تجميع كل المعلومات وحساب كل البدائل، ولجوء القائد بدلًا من ذلك للاستعانة بمفاهيمه وعقائده الشخصية كأداة مساعدة لاتخاذ القرار، هذا بالإضافة إلى أن الإجهاد النفسي الذي يتعرض له صانع القرار، قد يدفعه للتركيز على مجموعة محدودة من أبعاد الموقف كالميل إلى انتقاء المعلومات، واللجوء للخبرة الماضية كمصدر لفهم الموقف الراهن، وتدهور القدرة على الانتباه إلى المعلومات الصغيرة التي قد يكمن في فهمها فهم الموقف بأسره، فإذا ما أضفنا إلى هذه العوامل عاملا آخر هو تعميق الأزمة للطابع العدائي للسياسة الخارجية للدولة، نجد أن هذا قد تحقق بشكل واضح في أزمة سبتمبر.

ولما كان المحافظون الجدد يؤمنون بضرورة وجود أزمة لكي يستطيعوا نشر أفكارهم وتطبيق رؤيتهم لدور الولايات المتحدة في العالم، فقد مثلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر هذه الأزمة التي طالما انتظروها، ولم يزعجهم أن خطتهم للرد كانت قيد الإعداد منذ أكثر من عقد من الزمان لأسباب مختلفة، وفي سياق مختلف، وفيما يتعلق ببلدان مختلفة، وأنها بناءً على ذلك لا تمثل بأي حال ردًا مباشرًا على الأحداث نفسها. ولذلك فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر بدأ الحديث عن مفاهيم مختلفة معبرة أكثر عن فكرهم مثل نهج الاستباق واستخدام القوة العسكرية وتقسيم العالم ما بين أبيض وأسود من خلال مقولة "من ليس معنا، فهو ضدنا"، وغيرها من المقولات التي توضح أن صوت المحافظين الجدد قد ارتفع في الإدارة الأمريكية وأصبح أكثر تأثيرًا .

٢-عدم توافر الخبرة الدولية للرئيس:

لقد تفاعلت كافة العوامل السابقة مع عامل آخر له تأثير واضح خاصةً في السنوات الأولى للإدارة الأمريكية وهو وصول رئيس جديد للسلطة حصل عليها بأقلية لأول مرة منذ سنوات وهو الرئيس جورج دبليو بوش الذي كان معروفًا بعدم اهتمامه بالشئون الخارجية عند توليه السلطة، فهو خلافًا للرئيسين الجمهوريين السابقين نيكسون وريجان لم يدخل البيت الأبيض حاملًا معه سياسة كاملة المعالم، فبوش لم يفصح أثناء حملته الانتخابية عن سياسة خارجية تعكس رؤية المحافظين الجدد لدور

الولايات المتحدة في العالم، ولم يكن خافيًا أن خبرته الدولية محدودة[٣٣]، كما أنـــه لـــم يظهر إهتمامًا بالقضايا الدولية، باستثناء عدد من الرحلات الخارجية القصيرة وبعض الاهتمام بالعلاقة مع المكسيك[٣٤].

وقد أقر بوش بقلة خبرته في السياسة الخارجية، وقد حاول معالجة هذا القـــصور فور توليه الرئاسة باعتباره "طالبًا متلهفًا أمامه الكثير ليتعلمه "عن العالم خـــارج الحـــدود الأمريكية، وقد أجرى بوش مكالمات هاتفية مع تسعة عشر زعيمًا عالميًا في الأسبوعين الأولين من ولايته[٣٥]، وبذل جهودًا كبيرة في الإطلاع على القضايا الدولية الهامة.

وتجدر الإشارة إلى أن البعض يرى أن ضعف خبرة رئـــيس مـــا فـــي الـــشئون الخارجية هي نقطة ضعف في حد ذاتها، وبالرغم من ذلك فليس من الـــصعب علاجهـــا، خاصةً إذا كان الرئيس لديه الاستعداد الكامل لتخطي هذه العقبة، واكتساب الخبـــرة التـــي تساعده على إدارة دفة السياسة الخارجية لدولته، وساعدته الظروف على ذلك، فإن عاجلًا أو آجلًا ستضيق هذه الفجوة –فجوة الخبرة– مع مرور الوقت ومع ظهور أزمـــات يـــتعلم من خلالها، إلا أنه خلال هذه الفترة الانتقالية لابد أن يتخذ قرارات مصيرية لدولته، لذلك يلجأ الرئيس لإحاطة نفسه بمجموعة من المتخصـــصين والمستـــشارين الـــذين يعطونـــه خبراتهم الذاتية من خلال تاريخهم الطويل في العمل في مجال السياسة الخارجية.

وهنا –وحسب شخصية كل رئيس–يحدث التأثير غير المباشر على أفكـــاره لأن هؤلاء الأفراد هم عقول يستمد منها معارفه، والمعارف لا تقوم على الحقـــائق فقـــط، لأن الحقائق يمكن أن يعلمها من مؤرخين، لكن هؤلاء سياسيون ومفكرون لديهم رؤية في كل قضايا السياسة الخارجية، مما قد يحدث قدرًا من التأثير على فكر الـــرئيس ولـــو لفتـــرة وجيزة حتى يُكون هو ذاته رؤيته الخاصة في السياسة الخارجية، وهذه الفترة الوجيزة هي التي سمحت للمحافظين الجدد بالوصول لدوائر صنع القرار والتأثير في الإدارة الأمريكية لأنها كانت تمثل فترة الأزمة التي اهتز لها العالم بصورة عامـــة، والـــشعب الأمريكـــي بصورة خاصة، ولما كان الرئيس بوش لا يملك رؤية سياسية خارجيـــة واضـــحة، فقـــد استعان بالمحافظين الجدد حيث قدموا إطارًا فكريًا متكاملًا لسياسة الولايات المتحـــدة فـــي مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر، وهو ما عجزت القوى الأخرى عن تقديم بديل له، ويقوم هـــذا الإطار على استبدال خطر الشيوعية بخطر الإرهاب.

من خلال العرض السابق، نخلص إلى أن هذه العوامل الداخلية والخارجية قد ساعدت في جعل تيار "المحافظين الجدد" أقوي تيارات المحافظين، وأكثرها بروزًا وتأثيرًا في رسم وتشكيل توجهات السياسة الخارجية الأمريكية في مرحلة الرئيس جورج دبليو بوش، حيث استطاعوا تطبيق جزء كبير من أجندتهم السياسية التي وضعوها سلفًا، وتتعدد المؤشرات الدالة على حدوث تأثير للمحافظين الجدد على صياغة توجهات السياسة الخارجية الأمريكية ومنها ظهور مفهوم **سياسة الاستباق** في خطاب حالة الاتحاد واستراتيجية الأمن القومي الأمريكي لعام ٢٠٠٢، كما ظهرت فكرة **الأحادية /الانفرادية الأمريكية** -والتي مثلت الأساس الذي يقف عليه المحافظون الجدد في رؤيتهم لدور الولايات المتحدة في العالم، والهدف الذي يسعون دومًا لتحقيقه- جليًا على المستوى التطبيقي حيث بدأت الولايات المتحدة تتصرف بشكل انفرادي حيال **المعاهدات والاتفاقات الدولية** اعتمادًا على قوتها دون اهتمام بقبول الأطراف الأخرى في النظام الدولي وقد ظهر ذلك من خلال مواقفها من الاتفاقيات الدولية مثل: اتفاقية إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة، وبروتوكول كيوتو للاحتباس الحراري، ومعاهدة الصواريخ المضادة للصواريخ الباليستية، كما باتت ترفض **التعامل مع المنظمات الدولية** والدليل على ذلك قيامها بشن الحرب على العراق في مارس ٢٠٠٣ دون الاستناد إلى قرار أو تفويض صادر من مجلس الأمن الدولي التابع للأمم المتحدة .

وهكذا، يتضح مدى تأثير رؤى وأفكار الاتجاه المحافظ الجديد على السياسة الخارجية الأمريكية، حيث مثلت هذه الأفكار إطارًا ساهم في تحديد رؤية الولايات المتحدة لطبيعة النظام الدولي، وأدوات تنفيذ السياسة الخارجية، وعلاقتها بالحلفاء والمنظمات الدولية كما ساهمت في تشكيل علاقتها بمنطقة الشرق الأوسط، خاصة بعد أحداث سبتمبر، حيث أصبحت هذه المنطقة تمثل، من وجهة نظرهم، البيئة الخصبة لنمو الإرهاب والتطرف، ولذلك دعوا لإحداث تغيير ثقافي فيها.

ثالثا :البعد التطبيقي:المحافظون الجدد والتغيير الثقافي في المنطقة العربية:

١- أهداف التغيير الثقافي في فكر المحافظين الجدد :

يرى المحافظون الجدد أن منطقة الشرق الأوسط لا تمثل سوى مجرد منطقة تتزايد فيها الأسلحة في حين ينكمش دخلها، ويزداد عناد وتصلب أهلها تجاه إسرائيل يومًا بعد يوم، وتنتشر فيها ثقافة الاستبداد والتطرف والتعصب التي تفضي لظهور الإرهاب

الدولي، وتشهد وجود العديد من الدول المارقة مثـــل الــسلطة الفلــسطينية، والـــسودان، وأفغانستان لتضاف إلى قائمة الدول القديمة كسوريا والعراق وإيران[٣٦].

وبالرغم من أن منطقة الشرق الأوسط ليست المنطقة الوحيدة في العالم التي تعاني من العنف والتطرف، من وجهة نظرهم، إلا أنهم يرون أنهـــا الأنـــسب لظهـــور العنـــف والإرهاب، لأنها تعاني من مشكلات سياسية واقتصادية وثقافية أدت لتحويلها لتربة خصبة لنمو العنف والإرهاب، لذلك، فقد تمحورت آراء المحافظين الجدد حول التغييـــر الثقـــافي كأداة لمواجهة الإرهاب ومنع وصوله للولايات المتحدة الأمريكية مرةً ثانيـــة، بالإضـــافة لمحاولة إصلاح دول المنطقة العربية سياسيًا وثقافيًا لتصبح دولا ديمقراطيـــة، وبالتـــالي تبتعد شعوبها عن استخدام الأدوات غير السلمية لتحقيق أهدافهم وللتعبير عن مكنوناتهم.

وتتمثل أهداف التغيير الثقافي في فكرهم في هدفين رئيسيين هما:

الهدف الأول: التغيير الثقافي ضرورة لمواجهة الإرهاب:

يطلق المحافظون الجدد على الحرب التي تلت هجمات سبتمبر "الحـــرب العالميـــة الرابعة" (حيث كانت الحرب الباردة هي الحرب العالمية الثالثة)، و لم تبدأ هـــذه الحـــرب بأحداث سبتمبر ولكنها بدأت قبل هذا التاريخ وشملت ضحاياها القتلـــى والجرحـــى فـــي سفارتي الولايات المتحدة في أفريقيا، وكذلك ضحايا الهجمات التي تعرض لها الأمريكيون في الصومال والسعودية.

لذلك، فالحرب بالنسبة للمحافظين الجدد لم تبدأ بأسامة بن لادن ولن تنتهي بموته، لأن الحرب هذه المرة ليست ضد شخص معين فالعدو في هذه الحرب، من وجهة نظرهم، ليس الإرهاب، وإنما "الإسلام المسلح"، وهو ما يعني أنه عدو يمتلك أيديولوجية توجهـــه. لذلك، فأفغانستان تمثل جبهةً واحدةً في الحرب العالمية الرابعة، وستستمر الحـــرب حتـــى تتأكد الولايات المتحدة من القضاء على القاعدة وقياداتها، ومن توجيه رســـالة للحكومـــات التي ترعى المنظمات الإرهابية تحذرها فيها من أنها ستلقى المصير نفـــسه، خاصـــةً وأن الإرهابيين، من وجهة نظر المحافظين الجدد، يتمتعون بالوحشية والقسوة لكنهم ليسوا بـــلا هدف، فهم يهدفون لحشد العالم الإسلامي وحثه على الجهاد ضد القوى العظمى الوحيـــدة في هذا العالم، ويستخدمون الإرهاب لإقناع تابعيهم بأن هناك أمل في تحقيق هـــدفهم، وأن الجهاد هو الوسيلة الوحيدة لتدمير القوة الأمريكية[٣٧].

وقد حاول المحافظون الجدد الوقوف على أسباب ظهور الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي، وتوصلوا ***لستة أسباب*** أدت لتصاعد العنف والإرهاب في دول المنطقة وتتمثل في:

١- *الاستبداد السياسي ونقص الديمقراطية:*

يرى المحافظون الجدد أن الدول العربية تعاني من سيطرة نظم ديكتاتورية وسلطوية على الحكم فيها، وتتميز هذه النظم بقمعها للحريات العامة، خاصة حرية التعبير عن الرأي، واستخدامها لأساليب قمعية كتصفية رموز المعارضة فيها، وتساعد هذه البيئة السياسية على نمو بذور العنف والتطرف في هذه المجتمعات، فالفرد في هذا المجتمع لا يستطيع التعبير عن رأيه، وليست لديه حرية الاجتماع أو الفكر أو حتى تكوين تنظيمات سياسية معارضة، لذلك، تلجأ بعض الفئات إلى استخدام العنف كأداة لتحقيق أهدافها السياسية.

ولأن النظم العربية هي نظم قمعية بالأساس، لذلك، فهي في حاجة دائمًا لعدو خارجي تحشد الشعب لمواجهته حتى يقبل التضحية من أجل أمن دولته، وتعني هذه التضحية القبول بمستوى معيشة منخفض، والتعايش مع المشكلات الاقتصادية فضلًا عن إصدار قوانين تقيد الحريات العامة.

٢- *عدم الاستقرار السياسي وظهور مجتمعات الخوف:*

ينقسم العالم إلى قسمين؛ مجتمعات حرة وأخرى خائفة free and fear "societies"، ولكل نوعٍ منهما خصائص تميزه عن الآخر، فالمجتمع الحر هو المجتمع الذي يسمح لشعبه بالتعبير عن رأيه دون خوف من الاعتقال أو السجن أو التعذيب، أما مجتمع الخوف فأداته الرئيسية هي الإرهاب البدني والنفسي، وبالتالي لا يستطيع الشعب التعبير عما يدور في مخيلته.

وتجدر الإشارة إلى أن اتجاهات الرأي العام في مجتمعات الخوف تنقسم إلى ثلاث فئات:

<u>الأولي</u>: هي المدعمة للنظام والمساندة له.

<u>الثانية</u>: هي التي تتحدى النظام السائد بغض النظر عن مدى العقاب الذي يمكن أن تتعرض له.

الثالثة: هي التي لا تبوح بما تفكر فيه، فهي لا تؤمن بالأيديولوجية السائدة، لكنها لا تستطيع تحمل العقاب الذي سيقع عليها، ويطلق على أبناء هذه الفئة "ذوي التفكير المزدوج Double Thinkers"، وهذا النوع ينطبق على الأفراد الذين يؤمنون بشيء لا يستطيعون التفوه به، مما يولد لديهم فجوة كبيرة بين ما يقولونه وبين ما يفكرون فيه، وبين أفكارهم وكلماتهم، لأنهم في مجتمع خوفٍ وليسوا في مجتمع حرٍ[٣٨].

و بناءً على ذلك، يرى المحافظون الجدد أن العالم الخارجي ينظر دائمًا لهذه المجتمعات باعتبارها لا تحتوي سوى على نوعين فقط -مؤيدين ومعارضين، وربما يرَوْن أنها تحتوي على فئة واحدة فقط هي فئة المؤيدين، في حين أنها تحتوي في واقع الأمر على الآلاف بل والملايين من مزدوجي التفكير الذين يعيشون في رعب دائم، وبالتالي يصعب معرفة عددهم الحقيقي لكن الثابت أن عددهم يزداد يومًا بعد يوم.

ولأن منطقة الشرق الأوسط يسودها الفساد والاستبداد، من وجهة نظر المحافظين الجدد، فعدد كبير من شعبها يتحول للفئة الثالثة ليصبح من مزدوجي التفكير، ولأن هذه الفئة تعاني من فجوة بين ما تؤمن به وما تبوح به، فمن السهل اجتذابها للعنف والإرهاب للتعبير عما تعانيه من صراع داخلي، ولكن بمجرد تحول هذه المجتمعات من مجتمعات خوف لمجتمعات حرية سيظهر ذوو التفكير المزدوج ليعبروا عن آرائهم بحرية دون خوف، وبالتالي ستتحول هذه المجتمعات لنظم ديمقراطية مثلما تحولت اليابان وألمانيا من قبل[٣٩].

٣-*زيادة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية*:

يرى المحافظون الجدد أن العالمين العربي والإسلامي يعانيان من مشكلات اقتصادية واجتماعية كثيرة ولدتها الظروف والملابسات التي عاشت فيها النظم العربية في الماضي، حيث ورثت الأقطار العربية عن عهد الاستعمار نمطًا إنتاجيًا اعتمد على الزراعة أو الرعي والصيد، وانطوى على علاقات اجتماعية متخلفة قوامها استغلال من يملك لمن لا يملك، هذا الوضع رافقه تفاوت حاد في توزيع الثروة التي تركزت في أيدي أقلية، بينما عانت الأغلبية من فقر وإملاق شديدين[٤٠].

وقد أدت المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في هذه الدول، من وجهة نظر المحافظين الجدد، إلى تزايد الاستياء الشعبي تجاه الحكومات، فقد فشل الإصلاح الاقتصادي الحالي في خلق وظائف أو في جذب الاستثمارات الأجنبية للشرق الأوسط،

فالديون الثقيلة والضرائب المتصاعدة، والفساد الحكومي كلها عوامل ساعدت في منع حدوث نمو اقتصادي، فالمنطقة تعاني من مشكلات مثل البطالة والفقر ونقص المياه النظيفة وعدم توافر الغذاء، وقد تزايدت المشكلة بتضاعف عدد السكان مما أدى بهذه الدول لاستيراد غذائها من الخارج، كما أن الهبوط المستمر في اقتصاديات هذه الدول أدي لزعزعة ثقة الشعب في قادته وهو ما يولد الاستياء وعدم الرضا بين صفوف الجماهير، هذا فضلًا عن أن الفائض من الشباب المتعلم الذي يعاني من البطالة ولا يجد وظائف لشغلها يمثل تربة خصبة لنمو الأصولية الراديكالية التي تستخدم الإرهاب كأداة من أدواتها.

٤-*عدم شيوع ثقافة سياسية ديمقراطية:*

يرى المحافظون الجدد أن الثقافة الإسلامية تقوم -من وجهة نظرهم- على مفهوم الجهاد وهو ما يولد أناس يميلون لاستخدام العنف والإرهاب كوسيلة لتحقيق أهدافهم، خاصة في ظل التعليم الإسلامي المدعوم من السعودية، الذي يغرس في عقول التلاميذ الصغار جذور ثقافة تقوم على كره اليهود والمسيحيين، و تزرع في أذهانهم الازدراء لأي تفكير منطقي.

ويؤكد المحافظون الجدد أن أكبر دليل على غياب الثقافة الديمقراطية في العالم العربي هو قمع حرية المرأة، فالعالم الإسلامي يتعامل مع المرأة بشكل وحشي وينتهك حقوقها بصورة كبيرة، حيث ينتشر في العالم الإسلامي ما يُعرَف باسم "القتل من أجل الشرف"، وهو قيام الذكور في العائلة بقتل أنثى قريبة تخطت القواعد الموضوعة للعفة النسائية.

من هذا المنطلق، توصل المحافظون الجدد إلى نتيجة عامة مفادها أنه كلما اقترب الإسلام الجهادي من السلطة، كلما صب جم غضبه على النساء، فالمتطرفون الإسلاميون يكرهون الحرية التي تنعم بها نساء الغرب ويخشون أن تتسبب هذه الحرية في إدخال أفكار في عقول نسائهم، لذلك، فهم يعاملون المرأة بقسوة ووحشية وهو ما أدى لنشر ثقافة إسلامية ساهمت بشكل غير مباشر في تغذية روح التطرف التي تسبب الإرهاب[٤١].

٥- *شيوع ثقافة الإسلام الجهادي:*

يرى المحافظون الجدد أن هناك المئات وربما الآلاف من الإرهابيين الذين لديهم الاستعداد للموت من أجل القتل، فلا يوجد رادع لهم ولا يمكن إيقافهم، وذلك لأن العقيدة

الإسلامية تحمل في طياتها مفهوم الجهاد المسلح، فدماء وملكيات شعوب دار الحرب – مناطق الكفر أو العالم غير الإسلامي- لا تخضع لحماية لأنها شعوب تقتل المسلمين، وتُكِّن لهم العداء، لذلك، فهم في حل من حماية دمائهم وملكياتهم، كما أن الجهاد لا يفرق بين المدنيين وغير المدنيين، لذلك، فيجوز قتل وتفجير المدنيين مثلما هو جائز للعسكريين، كما يحرم الإسلام قتل النفس-الانتحار-في حين أن الجماعات الإرهابية لا تعتبر تفجير النفس خرقًا لهذا المبدأ، فبينما يموت المنتحر العادي في انهزام وضعف، يموت المقاتل الاستشهادي في مقدمة المعركة.

٦- ***شيوع صورة سلبية عن الولايات المتحدة بين شعوب المنطقة:***

يرى المحافظون الجدد أن الشعوب العربية لديها صورة نمطية سلبية عن الولايات المتحدة، دعمتها أحداث من الماضي والحاضر، وبالرغم من الجهود التي بذلتها الولايات المتحدة لمحاولة تحسين هذه الصورة إلا أن النتائج لا تزال سلبية، والصورة لا تزال قائمة، فالولايات المتحدة الأمريكية -من وجهة نظر شعوب منطقة الشرق الأوسط-هي وريث استعماري، وكثير من العرب لا يزالون يلومون الولايات المتحدة لدورها في إنشاء دولة إسرائيل[٤٢]، في حين أنهم سامحوا الاتحاد السوفيتي وباقي الدول على دورهم في ذلك[٤٣].

خلاصة القول، أقام المحافظون الجدد علاقة سببية بين البيئة الداخلية للمنطقة العربية وبين تصاعد العنف والإرهاب منها، حيث رأوْا أن تردي الأوضاع في المجتمعات العربية هو السبب الرئيسي وراء تصاعد الإرهاب، وقد أجملوا رؤيتهم لأحوال المنطقة العربية في مثال واحد -رأت الباحثة ضرورة عرضه كتعبير واضح وصريح على رؤيتهم- يتمثل في:

"إذا ما وجدنا مساحةً واسعةً من الأرض يسكنها أناس لديهم تاريخ عظيم لكنهم يعيشون في مدن ملوثة يحكمها الفساد ويسيطر عليها موظفين غير قادرين ولا مؤهلين ويحيون حياةً بائسةً وخانقةً، تحبطهم من كل جانب نخبةٌ أصبحت غنيةً بين عشية وضحاها من الموارد النفطية التي من المفروض أن يستفيد منها كل الشعب، ليس هذا فحسب بل إن الحكومة تجمع من الشعب ضرائب، ولكن لمصلحتها وليس لمصلحة دافعيها، فلا نجدها تطور إلا المؤسسات العسكرية، ولكنها تخسر في كل حرب تخوضها، ولا توجد طرق ولا مياه نظيفة ولا إنارة للطرق، فضلًا عن أن مستوى معيشة المواطنين

ينخفض عامًا بعد عام، كما ترفض الحكومة تكوين الأفراد لأي مؤسسات، فلا يوجد برلمان ولا مجلس محلي يناقشون فيه آرائهم ويعبرون فيه عن رغباتهم، ولا يوجد سوى القتل، والسجون، والفساد، والاعتقال لكل من يحاول إيجاد بديل للاستبداد، كما يوجد لديهم نظام تعليمي فاشل يؤدي لأن تصبح كل عقول الأجيال القادمة مشكلة من قبل رجال الدين الذين لا يوجد شيء في عقولهم سوى لاهوت العصور الوسطى، والرثاء لما وصلت إليه دول العالم الثالث.

إذا ما اجتمع كل ذلك فماذا تتوقع غير جماهير غاضبة ساخطة مستعدة لأن تحول إحباط حياتها اليومية إلى كراهية وحقد وتعصب لكل ما هو غير إسلامي!"[٤٤] .

الهدف الثاني :التغيير الثقافي ضرورة للإصلاح السياسي ونشر الديمقراطية:

ربط المحافظون الجدد بين نقص الديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط وبين تصاعد الإرهاب الموجه للولايات المتحدة، حيث اعتبروا أن الديكتاتورية الموجودة في النظم العربية والإسلامية هي السبب وراء تصاعد الإرهاب، فقد اعتبروا أن الإصلاح السياسي ونشر الديمقراطية في هذه المنطقة هو أحد وسائل هزيمة الإرهاب.

وانطلاقًا من الرؤية السابقة، كان لابد من الوقوف على ***أسباب نشر الديمقراطية من وجهة نظرهم*** والتي تتمثل في خمسة أسباب رئيسية وهي:

١-تحقيق المصلحة الوطنية (الإيمان بقوة المبادئ الأمريكية):

يؤمن المحافظون الجدد بوجود علاقة بين الأبعاد الأخلاقية والسياسة الخارجية وتظهر هذه العلاقة بوضوح في سلوك الولايات المتحدة، فهي تحقق مصلحتها باعتبارات أخلاقية ولذلك، فهي تهدف لنشر المبادئ الديمقراطية الليبرالية في كل أنحاء العالم، فالخبرة التاريخية، من وجهة نظر المحافظين الجدد، تؤكد أن السياسة الخارجية الأمريكية تصبح أكثر نجاحًا إذا ما كان هناك توافقا بين المصلحة والمبادئ، ومن ثم فقوة المبادئ والعادات الأمريكية تستوجب الشعور بأن نشر القيمة العليا للديمقراطية هو التزام عالمي، ولأن الولايات المتحدة هي القوة المهيمنة على النظام الدولي في المرحلة الراهنة، فيقع هذا الالتزام على كاهلها.

٢-تغيير الثقافة السياسية المغذية لمفاهيم العنف والإرهاب:

يرى المحافظون الجدد أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد أثبتت أن نقص الديمقراطية في العالمين العربي والإسلامي قد أدى لتصاعد موجات العنف والإرهاب تجاه الولايات المتحدة وهو ما عكس تطورًا في مفهوم الأخطار التي تواجهها، فبالرغم من أن نقص الديمقراطية في المنطقة العربية هو شأن داخلي، إلا أن تفجيرات سبتمبر أكدت على أن هذا الشأن الداخلي لم يعد داخليا بالمعنى المعروف، خاصةً أنه بدأ يؤثر على أمن وسلامة الشعب الأمريكي، لذلك، فإن دعم الديمقراطية في هذه المنطقة من العالم سيؤدي بالتأكيد إلى التقليل من الإرهاب الدولي الذي بدأ يؤثر على مصالح الولايات المتحدة الحيوية.

ويركز المحافظون الجدد على المنطقة العربية تحديدا باعتبارها بيئة خصبة لنمو الإرهاب حيث يرون أن العالم العربي يعج بالأفكار الشريرة التي تجذب الملايين من الناس إليها، وتسمم العقل الإنساني، ومن ثم فهذا القبول واسع الانتشار للإرهاب ليس صدفة، فالثقافة السياسية للدول الشرق أوسطية الإسلامية غارقة في "مستنقع الاستبداد، والعنف، والتعصب الأعمى، والأوهام والنزوات"[٤٥].

٣-تحقيق الأمن والسلام العالمي:

يرى المحافظون الجدد أن الديمقراطية هي سبيل أساسي لتحقيق الأمن والسلام، فبالإضافة للوازع الأخلاقي لنشر الديمقراطية، هناك أهداف أخرى عملية تدفع الولايات المتحدة في اتجاه دعم الديمقراطية في الخارج، ويتمثل هذا السبب في كون الولايات المتحدة كشعب وكأمة ستحيا بشكل أفضل في عالم من الديمقراطيات من عالم تحكمه الأنظمة الديكتاتورية والسلطوية.[٤٦] فالعالم الديمقراطي، من وجهة نظر المحافظين الجدد، هو عالم أكثر أمانًا وسلامًا لأنه يؤمن بقيمة السلم وهو ما تؤكده نظرية "السلام الديمقراطي" التي تقوم على مقولة "الديمقراطيات لا تحارب بعضها بعضًا"[٤٧].

٤-تحقيق السيطرة الأمريكية (قيادة الولايات المتحدة للعالم):

هناك إجماع بين المحافظين الجدد على أن موقع الولايات المتحدة كقوة عظمى عالمية وحيدة لا يجب أن تتحداه أية قوة أخرى لعقود قادمة، فالقيادة الأمريكية العالمية تدعم وتقوي من التزام الولايات المتحدة تجاه أهدافها المشرفة والجليلة، وأحد هذه الأهداف هو دعم الديمقراطية، ومن ثم فإن مبادئ السياسة الأمريكية القائمة على الديمقراطية

الليبرالية يجب أن تنتشر عبر القارات والثقافات المختلفة كآلية لتعديل أساليب الحكم الاستبدادية، فالعقيدة الأمريكية التي تعتمد على الحقوق والحريات الفردية، وكذلك الثقافة الأمريكية أصبحت هي الثقافة العالمية المهيمنة.

٥-الحفاظ على أمن إسرائيل :

يرجع اهتمام المحافظين الجدد بأمن إسرائيل إلى أن عددًا منهم كان من اليهود الذين عاشوا سنوات المحارق النازية "الهولوكست"، وقد مثلت هذه المحارق لمعظم اليهود شرًا تامًا، فالهولوكست كانت ولا تزال النقطة الفاصلة في تاريخهم وذلك لما سببته من تدمير شعب بالكامل.[٤٨] وبناءً عليه يسود لديهم الاعتقاد في أن أمن إسرائيل لن يتحقق إلا بوجودها في منطقة تعمها الديمقراطية، أما إذا ظلت إسرائيل تحيا في عالم من الديكتاتوريات تحيط بها من كل جانب، فلن تشعر بالأمن والاستقرار، لذلك، فعلى الولايات المتحدة أن تدعم الديمقراطية في هذه الدول حفاظًا على أمن واستقرار إسرائيل.[٤٩]

<u>٢- سياسات وأدوات التغيير الثقافي في المنطقة العربية: الأدوات الثقافية والعسكرية</u>

حاول المحافظون الجدد تحديد مجموعة من الآليات التي يمكن من خلالها نشر مفاهيم الديمقراطية وتغيير الثقافة المعيقة لانتشار قيمها وأفكارها وتحويلها إلى ثقافة تنبذ العنف والإرهاب وتحبذ مفاهيم الحرية والعدالة، وتتمثل هذه الآليات في نوعين:

النوع الأول: الأدوات الثقافية: بما تتضمنه من سياسات إعلامية وتعليمية للمساعدة في بث القيم والمبادئ الديمقراطية في أذهان شعوب هذه المنطقة، وهو ما سيؤدي بالتأكيد لتحسين صورة الولايات المتحدة في أذهان العرب والمسلمين، وبالتالي عدم استخدام العنف ضدها[٥٠].

النوع الثاني: الأدوات العسكرية: وتتمثل في تغيير النظم، باستخدام القوة لنشر الديمقراطية في الدول التي باتت تهدد أمن وسلامة الولايات المتحدة، فضلًا عن إتباع استراتيجية الضربات الاستباقية ضد الدول التي يحتمل أن تحمل تهديدًا للولايات المتحدة[٥١].

وكانت **خطوتهم الأولى** لتنفيذ هذه الآليات هي محاولة نشر الثقافة الديمقراطية عن طريق شن حرب أفكار لتغيير الثقافة السياسية التي تحبذ ظهور العنف والإرهاب في العالمين العربي والإسلامي، لأن الأفكار تمتلك نفس القدرة التي تمتلكها الأدوات العسكرية

على تحقيق المصلحة الأمريكية، أما **الخطوة الثانية** فتمثلت في إسقاط نظام صدام حسين في العراق وبناء نظام ديمقراطي على أنقاض النظام السابق، حتى يصبح العراق نموذجا يحتذى.

من هذا المنطلق، دعا المحافظون الجدد لشن هذه الحرب على العالمين العربي والإسلامي، بهدف تغيير الثقافة السياسية في هذه المنطقة لتصبح أكثر قابلية لتقبل القيم والأفكار الديمقراطية، خاصةً أن الهدف من الحرب هو هدف سياسي وليس عسكري، نفسي وليس مادي، فالحرب، من وجهة نظرهم، لا توجد على أرض المعركة، ولا ينتصر فيها طرف بالقتال فقط ولا يتحقق النصر العسكري ولا يُقاس بقتل أكبر عدد من قوات العدو، وإنما يتحقق بالنجاح في السيطرة على عقول شعوب العدو والتحكم في الطريقة التي يفكرون بها، فضلًا عن الهيمنة على عقول قادة هذه الشعوب[٥٢].

وتتمحور حرب الأفكار حول ثلاثة أفكار أساسية هي:

الأولى: تحويل صورة الولايات المتحدة من نموذج القوّة العدوانية المناوئة للعرب والمسلمين، إلى صورة القوة المحررة من الطغيان والاستبداد، والساعية لجلب الأمن والاستقرار للمنطقة.

الثانية: تشجيع العرب والمسلمين على القيام بإصلاح ديني وثقافي عميق، يستأصل جذور الإرهاب الفكرية والعقدية، ويستبطن قيم التحديث والليبرالية المتصالحة مع القيم الروحية، وإبراز تجربة التحديث الأمريكية كنموذج للاحتذاء في مقابل التجربة الأوروبية التي ارتبط فيها الإصلاح والتحديث بالعلمانية ومحاربة الدين.

الثالثة: التحالف مع قوى التغيير المحلية من حركات إصلاحية ومجتمع مدني وقوى معارضة، لدفع مسار التحول السياسي والاجتماعي وحمايته من بطش ومصادرة الأنظمة، باعتبار أن الولايات المتحدة هي وحدها القادرة على ممارسة الضغوط اللازمة على الحكومات العربية، لتحصين وتأمين ديناميكية الإصلاح.

١-الأدوات الثقافية:

تعددت الأساليب الثقافية التي استخدمت لتغيير الثقافة السياسية في المنطقة العربية، في فكر المحافظين الجدد، ما بين أساليب تعليمية ودبلوماسية، وما تتضمنه من أساليب إعلامية، وقد ذهبت الإدارة الأمريكية، وفقًا لهذه الرؤية، في اتجاهين رئيسيين؛ الأول هو اتجاه مباشر يركز على الدبلوماسية العامة التي تهدف لتحسين صورة الولايات

المتحدة في أذهان العرب من خلال شن معركة إعلامية تدور رحاها في أوساط العــرب على وجه التحديد، والثاني هو اتجاه غير مباشر يتمثل في الضغط على الحكومات لتغيير مناهجها التعليمية وتنقية خطابها الإعلامي من كل ما يشجع على التطرف والإرهاب[٥٣].

أ- تغيير النظم التعليمية في المنطقة العربية :

يرى المحافظون الجدد أنه بالرغم من أن العرب هم قلب الإسلام، ويملكون الثروة النفطية، وينشئون الجامعات باذخة التكاليف في الخليج العربي، إلا أن المساهمة العربية في العلم وبراءات الاختراع تكاد تصل إلى الصفر، فالدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية يبلغ عدد سكانها ٣٠٠ مليون نسمة يترجمون سنويا ٣٣٠ كتابًا، وهو خمس العدد الذي تترجمه اليونان رغم أن عدد سكانها يقل عن ١١ مليون نسمة. فالنظام التعليمي في الدول العربية، من وجهة نظر المحافظين الجدد، لا يحفز الطلب على الكتب والأفكار الأجنبية، خاصةً أن ثلث عدد الطلاب في الجامعات السعودية يدرسون الدراسات الإسلامية فقط[٥٤].

ونظرًا لأن التعليم يلعب دورًا رئيسيًا في تشكيل ثقافة أي مجتمع، حيث أنه يعتبر الأداة الأساسية التي يتشكل بها وعي الشباب العربي، ويساهم في تكوين رأي المواطنين في كافة الأحداث السياسية سواء الداخلية أو الخارجية، فقد دعا المحافظون الجدد لتغيير النظم التعليمية في العالم العربي وتغيير مناهجه الدراسية وإبدالها بمناهج تدعم الثقافة الديمقراطية في هذه المجتمعات مما سيساعد على محاربة الإرهاب والتطرف والقضاء على جذوره بشكل نهائي، ونظرًا لتفهم الولايات المتحدة لدور التعليم في تكوين الفكر العربي فقد سعت لتغيير نظمه باستخدام كافة الوسائل الممكنة، حيث قدمت العديد من المشروعات الإصلاحية التي نال التعليم قسطًا كبيرًا منها، كما قامت بالضغط على النظم العربية لإصلاح مناهجها التعليمية.

وينقسم هذا الجزء إلى محورين رئيسيين: الأول، يتناول سلبيات التعليم العربي في فكر المحافظين الجدد، والثاني، يركز على السياسات الأمريكية المتبعة في هذا المجال.

أولا، سلبيات التعليم العربي في فكر المحافظين الجدد:

يرى المحافظون الجدد أن مشكلة النظم العربية لم تعد تكمن في أنظمتها فقط، وإنما في ثقافة شعوبها، خاصةً تلك المتعلقة بالإسلام الجهادي، ليس الإسلام الذي كان

ولكن الإسلام السياسي الجديد الذي يغلب عليه الطابع العقائدي، فالمتطرفون الإسلاميون يحاولون الاقتباس والاستشهاد بالكتاب المقدس القديم، والتحدث بالعربية القديمة، وارتداء الملابس التي كانوا يعتقدون أن مقاتلي محمد كانوا يرتدونها قبل ألف وثلاثمائة عام، لكنهم نسوا أنهم سيظلون رجالًا من القرن الواحد والعشرين مشربين رغمًا عنهم بعقائد وأفكار عصرهم، ولا ينتج هذا الفكر سوى ثقافة تعتمد على إطلاق العنف والتدمير كأداة لتحقيق الأهداف السياسية بعيدا تماما عن قيم التسامح والعدالة[٥٥].

من هذا المنطلق، وضع التيار المحافظ الجديد الدين الإسلامي في دائرة الاتهام باعتباره دينا أحاديا انغلاقيا رجعيا، لا يقبل بالتعددية، ويوصم بأنه أقل الديانات السماوية تسامحًا واستعدادًا لقبول الآخر، وأنه لا مجال للمقارنة بينه وبين الديانات الأخرى التي تفصل بين الدين والسياسة، وتقبل بعدم وجود حقيقة مطلقة وتحترم الرأي الآخر[٥٦].

ولما كان الدين الإسلامي، من وجهة نظر المحافظين الجدد، هو المنطلق الفكري الحاكم لحركة التعليم في المنطقة العربية، فقد أصبح العالم العربي، من وجهة نظرهم، منغلقا على نفسه، مما أدى إلى شيوع روح التعصب وعدم التسامح مع الأقليات الدينية الأخرى، كما أن تركيز التعليم العربي على الدراسات الإسلامية بصورة كبيرة أدى إلى نمو ثقافة غير ديمقراطية لا تتقبل الآخر وتستخدم العنف في تحقيق أهدافها، وهو ما يستدعي ضرورة تغيير أسس هذا التعليم وتعديل مناهجه وذلك لعدة أسباب منها:

١ ــ تبني الدين الإسلامي لمفهوم الجهاد كأحد أهم المفاهيم المحورية التي يقوم عليها الإسلام، والتي يهدف من خلالها المسلمون إلي فرض سيطرتهم ومد سلطانهم وسيادتهم علي العالم برمته، ويرى المحافظون الجدد أن فكرة الجهاد تبرهن علي أن الثقافة الإسلامية ثقافة عنف، وأن الإسلام دين حرب ولم يكن أبدًا دين سلام، وأن حروب المسلمين في مجملها كانت حروبًا عدوانية يستتر فيها المسلمون خلف مفاهيم جامدة ترتبط بموروث ثقافي إسلامي يقدس العنف ويدعو إلي الحرب وينبذ التسامح والوسطية[٥٧].

٢ ــ طبيعة الدين الإسلامي القائمة على التزمت والتعصب وعدم التسامح تجاه الآخرين، فالقرآن وكتب التفاسير الإسلامية، من وجهة نظر المحافظين الجدد، تحتوى علي تحريضات ضد غير المسلمين، وتمتلئ بالآيات التي تدعو إلي تعقب الكفار ومحاربتهم وقتلهم، كما تتحدث آيات أخرى عن عقوبة اعتناق أي دين آخر غير الإسلام، وتنذر آيات أخرى الكافرين بأن مصيرهم إلي النار، أما المسلمون فقد وعدهم الله بمكافأة

الأرض والسماء وبالسيادة الثقافية والاقتصادية على العالم أجمع[٥٨]، ويدل ذلك، من وجهة نظرهم، على أن العقيدة الإسلامية ترفض التسامح مع الآخرين، وتأبى التطويع مع قيم الحداثة والعلمانية والسلام والتعاون والصداقة بين الشعوب[٥٩]، ومثل هذه الأفكار لا يمكن أن تنتج إلا أجيالًا متعصبة لا تأبه بمشاعر الآخرين ولا تقيم لها وزنًا، وهو ما يساعد على بث ثقافة العنف في مواجهة الآخر، وخاصةً غير المسلم[٦٠].

٣ ــ عدم توافق الثقافة الإسلامية مع مفاهيم الديمقراطية التي تقوم على حرية الرأي والفكر والعقيدة، ومثل هذه الأفكار عندما تثبت في العقول الناشئة تفرز عقليات متعصبة تأبى التطويع، فالثقافة الإسلامية مناهضة للديمقراطية، والديكتاتورية تقترن دائمًا بالنظام السياسي الإسلامي، وتاريخ الحكم في الدول الإسلامية يبرهن على هذا التوجه، وعلى أنه لا مجال لدعوة الدول الإسلامية إلى تبني مفاهيم الديمقراطية الغربية وذلك لانتفاء وجود أرضية مشتركة بين قيم وثقافة الديمقراطية الغربية والثقافة الإسلامية[٦١].

٤ ــ موقف الإسلام المناهض للمرأة حيث يرى المحافظون الجدد أن الدين الإسلامي يُشجع على التحيز ضد المرأة والاعتداء على حقوقها وامتهان كرامتها وآدميتها، ويجعلها في موضع التبعية من الرجل، فالمجتمع الإسلامي، من وجهة نظرهم، يعامل المرأة معاملة العبيد، ويجعلها تحتل مرتبة متدنية في المجتمع، وهذا ليس نابعًا من الاختلاف بين طبيعة الرجل والمرأة، بل يرتبط أساسًا بتعليمات وأسس الدين الإسلامي التي تجعل القوامة للرجل، فالتعليم الذي يتلقاه الرجل يضفي على شخصيته التعجرف وسرعة الغضب والعنف، أما فيما يتعلق بالمرأة فهو يدعوها لتغطية رأسها بالحجاب وطاعة زوجها طاعة عمياء، كما يأمرها بعدم الخروج دون إذن زوجها مهما كانت الظروف، أما في مجال التعليم فتنتشر نسبة الأمية بين النساء أكثر من الرجال حيث لا تزال بعض الدول لا تحبذ تعليم المرأة، مما أدى لترسخ صورة ثقافية في هذه المجتمعات تقوم على عدم أحقية المرأة في احتلال نفس مواقع الرجال.

ب- السياسات الأمريكية الهادفة لتغيير النظم التعليمية:

سعت الولايات المتحدة الأمريكية لتغيير التعليم في المنطقة العربية، حيث شعرت أن الوقت قد حان لتبني استراتيجية جديدة تسعي لاكتساب أرضيات ثقافية معرفية جديدة، واستخدمت في ذلك كافة الأساليب والوسائل، بدايةً من الضغط علي الدول العربية والإسلامية لإعادة صياغة نظمها التعليمية بما يتفق مع التوجهات المعرفية الجديدة

بالتركيز علي إصلاح مناهج التعليم والقضاء علي نظم التعليم الدينية المتشددة من خلال تغيير دراسة مادتي التاريخ والدين بشكل خاص، وما يتعلق بهما من مقررات اللغة العربية والتربية القومية، ومرورًا بطرح قضايا ومفاهيم جديدة علي ساحة النظم التعليمية في الدول العربية بما يسمح بفتح مجال للحوار بين الفرق المتعارضة في هذه الدول، وانتهاءً بوضع أسس نظام تعليمي دولي Universal Basic Education يسمح باعتبار التعليم شأنًا عالميًا والتخلي عن اعتباره شأنًا داخليًا، بحيث لا تتعلل الدول العربية بأن الدول الغربية تسعي إلي فرض قيمها ونظمها عليها.

وانطلاقًا من الرؤية الأمريكية الهادفة لنشر الديمقراطية وتغيير الثقافة السياسية في المنطقة العربية، فقد اتبعت الإدارة الأمريكية مجموعة من السياسات التي هدفت من خلالها إلى تغيير النظم التعليمية في هذه المنطقة من العالم، ويمكن التطرق لهذه السياسات على ثلاث مستويات: مستوى المبادرات، ومستوى الخطاب السياسي (التصريحات والتقارير الرسمية)، ومستوى البرامج التنفيذية.

المستوى الأول: مستوى المبادرات:

تبنت الولايات المتحدة الدعوة لتغيير النظم التعليمية في المنطقة العربية، حيث قامت بالعديد من المبادرات التي هدفت من خلالها إلى الإصلاح في منطقة الشرق الأوسط، بما يشمله هذا الإصلاح من إصلاح سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، وقد ركزت في هذه المبادرات على قضية التعليم تركيزًا كبيرًا، ومن أهم المبادرات التي تبنتها الإدارة الأمريكية في أعقاب أحداث سبتمبر ٢٠٠١: **مبادرة الشراكة الأمريكية مع دول الشرق الأوسط (ديسمبر ٢٠٠٢)**، [٦٢]**ومبادرة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (يونيو ٢٠٠٤)**،[٦٣] **والوثيقة الصادرة عن منتدى المستقبل بالرباط**[٦٤].

المستوى الثاني: مستوى الخطاب السياسي (التصريحات والتقارير الرسمية):

بدأت الإدارة الأمريكية في الجهر بأفكارها المتعلقة بتغيير النظم التعليمية في المنطقة العربية، وتزايدت حدة انتقاداتها لمناهج وأساليب التعليم العربية خاصةً بعد أحداث سبتمبر التي اعتبروها دليلا على إخفاق التعليم العربي في بناء أجيال تؤمن بأهمية الحرية والعدالة وتنبذ العنف والتطرف، ويمكن تناول هذا المستوى من خلال التركيز على ثلاثة عناصر رئيسية:

١. التصريحات الرسمية:

وتتمثل في الهجوم الذي شنه عدد من المسئولين الأمريكيين علي مناهج التعليم التي تدرس في الدول الإسلامية باعتبارها مناهج تحض علي العنف والتطرف وتحرض طلابها ضد الآخرين، وتشجع علي التعصب، ومن ذلك: ريتشارد هاس (رئيس مجلس الشئون الخارجية في لندن ومدير قسم التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية سابقًا)، وريتشارد باوتشر (الناطق باسم وزارة الخارجية الأمريكية سابقًا)، وإليزابيث تشيني (نائب مساعد وزير الخارجية الأمريكي) ، وإلينا رومانسكي (القائم بأعمال مساعد وزير الخارجية لشؤون الشرق الأوسط، والمسئولة عن برامج الشراكة الأمريكية الشرق الأوسطية).

٢ــ تقارير الكونجرس:

حيث تم رفع تقارير إلي الكونجرس الأمريكي تهدف إلي الضغط علي حكومات الدول العربية من أجل إعادة النظر في مناهجها التعليمية، وحظيت المملكة العربية السعودية بالنصيب الأكبر من هذا الهجوم علي اعتبار أنها تمثل معقل التعليم الديني المتعصب في المنطقة العربية، وأن أي إصلاح في هذا البلد سينعكس بالتأكيد على باقي بلدان العالم الإسلامي.

٣. التقارير السنوية التي تصدرها وزارة الخارجية الأمريكية:

حيث تلجأ الولايات المتحدة إلي استخدام عدد من التقارير التي تصدرها وزارة الخارجية الأمريكية وعدد من المنظمات غير الحكومية مثل التقرير السنوي لحقوق الإنسان والتقرير السنوي حول الحريات الدينية، وتقارير معاداة السامية من أجل توجيه انتقادات للدول التي تنتهك، من وجهة نظرها، الحقوق الاجتماعية، وقد حظي موضوع التعليم وخاصةً التعليم الديني باهتمام بالغ في هذه التقارير، فقد تناولت باستفاضة مناهج التعليم التي تدرس في الدول العربية، متهمة إياها بتسويق أفكار عدائية نحو الغرب واليهود، تحض علي الكراهية والتعصب، وطالبت هذه التقارير الدول العربية بتغيير المناهج بما يسمح بقبول الآخر، وحذف مفاهيم الجهاد والاستشهاد ونشر ثقافة السلام والتسامح واحترام حقوق الأقليات[٦٥].

المستوى الثالث: مستوى البرامج التنفيذية:

قامت الولايات المتحدة بتدشين عدد من البرامج المشتركة بينها وبين الدول العربية في إطار مبادرة الشرق الأوسط الكبير من أجل تدعيم أسس الثقافة الغربية في العالم الإسلامي، وجعل الأفكار والمبادئ الغربية متاحة ومتوفرة أمام أكبر عدد من طلاب هذه الدول[٦٦].

وتشمل هذه البرامج كافة الأقطار العربية، وتغطي مراحل التعليم بدءًا من مرحلة ما قبل المدرسة حتى مرحلة التعليم الجامعي، كما أنها لا تركز فقط علي تقديم المهارات اللازمة لتطوير العملية التعليمية، وإنما تتعداها لنشر قيم وثقافات المجتمعات الغربية في الدول العربية،[٦٧] وتتمثل أهم هذه البرامج في: **برنامج المعاهد الصيفية، وبرنامج المكتبة العربية، و برنامج التعليم المدني العربي، وبرامج إصلاح التعليم باللغة الإنجليزية، وبرنامج تحسين تعليم المرأة (المغرب)، وبرنامج منح دراسية للفتيات (المغرب)، وبرنامج تعليم النساء القراءة والكتابة (اليمن)، وبرنامج دعم الإنترنت لطلاب المدارس الثانوية (اليمن)، وبرنامج إنشاء مدارس للأطفال، وبرنامج الربط بين الجامعات الأمريكية وجامعات الشرق الأوسط،** فضلا عن **الدورات التدريبية المشتركة.**

ج- الدبلوماسية العامة (الشعبية):

يرى المحافظون الجدد أن الحرب ضد الإسلام المتطرف هي حرب أيديولوجية مثلما كانت الحرب الباردة دومًا، فالسبب الأكثر أهميةً في انتشار وازدهار التطرف في العالم الإسلامي، من وجهة نظرهم، هو أن المسلمين يعتقدون أن الأمريكيين أعداءٌ لهم، لذلك، فالعالم الإسلامي يسعى جاهدًا لتشويه صورة الولايات المتحدة.

ولأن أعداء الولايات المتحدة لم يعودوا دولًا -لهم جيوش يعلنون حربًا، يمكن ردعهم، وإنما أشخاص بلا عنوان وغير قابلين للردع، ويكرهون الولايات المتحدة أكثر مما يحرصون على الحياة- لابد وأن تجتهد الولايات المتحدة في أن تقدم نفسها باعتبارها صديقة وليست عدوة.

وفي هذا السياق، دعا المحافظون الجدد لاستخدام الدبلوماسية الشعبية كأداة هامة من أدوات حرب الأفكار، وذلك بهدف تحسين صورة الولايات المتحدة في أذهان العرب والمسلمين، فضلًا عن تحويل الثقافات التي تقاوم الديمقراطية والليبرالية لثقافات تتقبل قيمها وتحبذ تطبيقها.

ويرى المحافظون الجدد أن الدبلوماسية الشعبية لها وظيفتان أساسيتان، **الأولى:** ذات طابع قصير المدى وهي شرح وتوضيح لسياسة الولايات المتحدة الحالية، ونشر خطب الرئيس ووزير الخارجية والتركيز على زياراتهم الخارجية، أما **الوظيفة الثانية:** فهي هدف بعيد المدى، وهو التأثير على رؤية الشعوب الأخرى للولايات المتحدة، وتحسين صورتها في أذهانهم من خلال التبادل الأكاديمي وعرض برامج الدراسة الأمريكية المختلفة، فضلًا عن إقامة علاقات مع الكتاب والمحررين المدعمين للولايات المتحدة وقيمها[٦٨].

وفي إطار هذه الأبعاد، سعت الولايات المتحدة الأمريكية للتركيز على أساليب الدبلوماسية العامة، و خاصةً الجانب الإعلامي منها، حيث سعت لإنشاء قنوات فضائية وإذاعات، وإصدار مجلات تهدف للتعريف بالمجتمع الأمريكي لتحسين صورة الولايات المتحدة في عيون شعوب العالم، ويمكن إجمال أهم جهودها خاصةً بعد أحداث سبتمبر في:

١ـ وسائل الإعلام:

برزت وسائل الإعلام الحرة حول العالم كإحدى أهم قوى النضال من أجل تحويل الأنظمة المنغلقة على نفسها والقمعيّة إلى مجتمعات منفتحة ومنتجة، فالإعلام هو أحد الأسلحة الهامة التي لا تقل أهمية عن الأسلحة ذات التكنولوجيا المتطورة والفائقة القدرة، وإن كانت تزيد أهميته من حيث القدرة الفعلية على التأثير في بعض المواقف الصعبة، وقد أوضحت الاستخدامات المختلفة للأداة الإعلامية مدى خطورة الإعلام كأداة من أدوات الصراع الدولي، ومدى أهمية التعرف على تقنيات الإعلام لتحقيق التوظيف الفعال له في هذا المجال.

من هذا المنطلق، اهتمت الولايات المتحدة بكافة وسائل الإعلام بشكل كبير بعد أحداث سبتمبر، لما لها من دور كبير في نشر الثقافات وتكوين وجهات النظر، فضلًا عن نشر القيم والمبادئ الأمريكية، مما يؤهل شعوب العالم العربي لتقبل السياسات الأمريكية وبالتالي تحسين صورتها في أذهانهم، ومن أهم هذه الوسائل:

أـ الإعلام المقروء: حيث تم إصدار الطبعة العربية من مجلة "نيوزويك" الأمريكية، فضلا عن إصدار مجلة هاى "HI".

ب- الإعلام المسموع: حيث تم إطلاق إذاعة سوا Radio Sawa في ٢٠٠٢.

ج- الإعلام المرئي: حيث تم إطلاق قناة الحرة الإخبارية التليفزيونية Al-Hurra في فبراير ٢٠٠٤، فضلا عن التركيز على عرض الأفلام والمسلسلات الأمريكية في القنوات العربية، وكذلك عرض الأفلام التسجيلية للتعريف بالمجتمع الأمريكي مثل برنامج "الحرية: تاريخ الولايات المتحدة"، فضلا عن البرامج التليفزيونية الموجهة للأطفال مثل برنامج "عالم سمسم".

د- الدعم الفني للإعلاميين: حيث سعت الولايات المتحدة للاهتمام ببرامج الصحافة، حيث قامت بإرسال صحفيين للخارج، واستقدام صحفيين للداخل الأمريكي من أجل تعليمهم قواعد المهنة.

٢- أدوات التواصل المباشر:

وهي تلك الأدوات التي يحدث فيها اتصال مباشر بين المجتمع الأمريكي بقيمه ومبادئه وبين مجتمع خارجي، وتتمثل أهمها في:

أ- الأركان الثقافية: وتعني وجود ركن خاص للتعريف بالولايات المتحدة والمجتمع الأمريكي في مكتبات الدول العربية.

ب- برامج التبادل: وتشمل البرامج التبادلية قصيرة الأمد، وكذلك البرامج طويلة الأمد المتمثلة في الالتحاق بإحدى الجامعات الأمريكية للدراسة فيها.

ج- الجامعات والمؤسسات التعليمية الأمريكية: مثل فروع الجامعة الأمريكية في كافة الأقطار العربية، وكذلك المؤسسات التعليمية ذات الأهمية خاصة لطلاب الدراسات العليا في العالم العربي مثل الأمديست ومؤسسة فولبرايت التي تقدم منحًا سنوية للدراسة في الولايات المتحدة[٦٩].

٣- المواقع الإلكترونية:

تعتبر الإنترنت هي إحدى الوسائل الهامة التي تعرف الشعوب بالحياة الأمريكية، فـ٧٠%من المواقع على شبكة الإنترنت بدأت ونشأت في الولايات المتحدة، كما أن ٩٦% من المواقع على الشبكة باللغة الإنجليزية، ومن ثم ففي أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، بدأت الولايات المتحدة في إنتاج فيض من المطبوعات والمواد الإلكترونية تصف للمشاهدين والقراء الأجانب، بلغاتهم الخاصة، أحداث سبتمبر، والحاجة إلى مكافحة الذين قاموا أو يرغبون في القيام بأعمال إرهابية، وتصف كذلك الإنجازات التي تحققت في هذا

الكفاح، وعلى الأخص في أفغانستان والعراق،[٧٠] كما تمت زيادة عدد الصفحات التي تنتج باللغة العربية إلى أربعة أضعاف، كما زاد عدد المترجمين إلى اللغة العربية بمعدل الثلث، وتم افتتاح فرع للغة الفارسية، كما تم افتتاح موقعًا على الإنترنت باللغة الفارسية يهم الشباب الإيراني، وذلك في مايو ٢٠٠٣[٧١].

ويعتبر أهم موقع إلكتروني يتعرض للولايات المتحدة الأمريكية بحكومتها وشعبها وقيمها وثقافتها هو موقع وزارة الخارجية الأمريكية باللغة العربية[٧٢]، حيث يتصل هذا الموقع بـ ٤٧٠ موقعا عربيا آخر، ويهدف للتعريف بالمجتمع الأمريكي وقيمه وثقافته، في محاولة لنشر القيم الأمريكية بين الشباب العربي، ومن ثم تحسين صورة الولايات المتحدة في العالمين العربي والإسلامي.

انطلاقًا من العرض السابق، يتضح أن المحافظين الجدد قد أثّروا على الإدارة الأمريكية من خلال دعوتهم لاستخدام الأساليب الثقافية لتغيير الثقافة السياسية التي تؤمن بها شعوب العالمين العربي والإسلامي، ولكن هذه الأدوات لم تكن الأدوات الوحيدة التي دعَوْا لتطبيقها في هذه المنطقة من العالم، حيث دعَوْا أيضًا لاستخدام الأدوات العسكرية، خاصةً مع النظم التي لا يمكن التعامل معها إلا بلغة القوة مثل العراق.

<u>٢-الأدوات العسكرية(العراق نموذجًا):</u>

شنت الإدارة الأمريكية الحرب على العراق رغم علمها أن مهمة تأسيس الديمقراطية في العراق لن تكون سهلة وممهدة، وإنما ستكون عملية طويلة وشاملة، وهو ما حدث بالفعل، إلا أنها كانت تصر على أنه لا يوجد سبب واحد للاعتقاد في أن بناء الديمقراطية في العراق يعد بالأمر المستحيل، فغياب الخبرة الديمقراطية فيها لا يعني عدم إمكانية بنائها للأبد، فكثير من النظم الديمقراطية التي ظهرت في نهاية القرن العشرين، افتقدت لوجود ديمقراطية سابقة عليهم، فقد اعتقد الكثير من الأمريكيين والأوروبيين بعد الحرب العالمية الثانية أن الألمان غير مهيأين لاستقبال أو إقامة الديمقراطية وذلك لأنهم مشربين بالثقافة الأوتوقراطية، وتكرر نفس الادعاء في عدد من البلاد شرق الآسيوية، والتي لديها قيم الكونفوشية التي تتطلب الإجماع الذي لا يلائم الديمقراطية، إلا أن كل هذه الادعاءات باءت بالفشل، مما يؤكد أن العراق أمامه فرصة كبيرة للتحول للديمقراطية، خاصةً أنه يتمتع بالعديد من المزايا التي تسهم في جعله بلدًا ديمقراطيًا، وتجعله من أفضل الدول العربية، وذلك من حيث المزايا الطبيعية والاجتماعية بالإضافة إلى ثروته البترولية

وأرضه الزراعية الخصبة، كما أن الشعب العراقي قبل نشوب حرب الخليج الأولى كان من أكثر الشعوب العربية ثقافةً وتعليمًا وتقدمًا[٧٣].

من هذا المنطلق، دعم المحافظون الجدد غزو العراق، لأنه إذا ما تمكنت الولايات المتحدة من تحويل العراق بالقوة إلى منارة ديمقراطية في المنطقة، فإن باقي الدول شرق الأوسطية سوف تتبعها، فالديمقراطيات في سوريا، وإيران، وباقي الدول في الشرق الأوسط سوف تنشر المشاعر المؤيدة للولايات المتحدة وتقلل من مشاعر الغضب تجاهها، كما ستخلق بيئة ملائمة ومشجعة لحل الصراع الإسرائيلي الفلسطيني وهو ما يبشر بمرحلة جديدة من السلام والتنمية الاقتصادية الليبرالية في المنطقة[٧٤].

- أسباب غزو العراق في فكر المحافظين الجدد:

يرى المحافظون الجدد أن هناك مجموعة من الأسباب التي توضح أهمية تدمير نظام صدام حسين، وكيف أن هذا محوري في الحرب ضد الإرهاب، وهذه الأسباب هي:

١-القضاء على أكثر نظام سلطوي ومستبد ومدعم للإرهاب في المنطقة العربية:

يرى المحافظون الجدد أن غزو العراق كان لابد أن يحدث منذ فترة طويلة لأن صدام حسين يُعتبر أكثر حاكم مستبد وسلطوي ووحشي ومنتهك لحقوق الإنسان في العالم العربي، لذلك، فالحرب كانت ضرورية ولا يمكن تجنبها لأنه لا توجد سياسة أخرى يمكنها تحقيق المطلوب بدون حرب، فاستخدام القوة كان هو الطريق الوحيد الممكن للتعامل مع رجل مثل صدام حسين بعد أن فشل معه أسلوب الاحتواء الذي استخدم من قبل مع الاتحاد السوفيتي لمدة تزيد عن نصف قرن.

٢-القضاء على أعداء إسرائيل :

مثلت أحداث ١١سبتمبر الفرصة المواتية التي طالما انتظرتها إسرائيل للقيام بإجراءات استثنائية كالترحيل الجماعي للفلسطينيين وغيرها من الإجراءات التي يصعب عليها القيام بها في الأوقات العادية، فعقب الهجمات صرح أرييل شارون "إننا نقف الموقف نفسه مع الولايات المتحدة، فهذه الهجمات هي هجمات على قيمنا المشتركة، وأعتقد أنه بإمكاننا معًا أن نهزم قوى الشر"،[٧٥] وقد اعتبر قادة إسرائيل أن هجمات ١١ سبتمبر جمعت الولايات المتحدة وإسرائيل ضد عدو مشترك، وهذا العدو ليس بعيدًا، وإنما هو قريب من إسرائيل، وبالتالي فإن أعداء إسرائيل التقليديين أصبحوا أعداء الولايات

المتحدة أيضًا، وبالتالي فإن إسرائيل لديها فرصة أفضل للتعامل مع الفلسطينيين في إطار غطاء الحرب على الإرهاب[٧٦].

لذلك، فقد بدأ المحافظون الجدد عقب أحداث ١١ سبتمبر مباشرةً في شن حملة من أجل القيام بحرب أوسع على الإرهاب للقضاء بصورة سريعة على أعداء إسرائيل، خاصةً، أن أعداء الولايات المتحدة الحقيقيين لم يقتصروا، من وجهة نظرهم، على جماعات التعصب الديني فقط، بل تضمنوا أيضًا العلماء العراقيين الذين عملوا في المعامل البيولوجية السرية لتطوير أسلحة العراق النووية.

٣-نشر الديمقراطية في المنطقة العربية:

يرى المحافظون الجدد أن العالم العربي يغرق في الاستبداد والفساد والسخط والاستياء الشعبي والفوضى والاضطراب، ولذلك فهو في حاجة لصدمة قوية تخرجه من الطريق الذي يسير فيه، وغزو العراق هو الذي يمثل هذه الضربة القوية، حيث أصبح العراق الديمقراطي مثالًا للتغيير في منطقة الشرق الأوسط، تغيير قد يكون كفيلا بأن يُفقد الإسلام السياسي على المدى الطويل سيطرته على عقول الشباب العربي، حيث سيشاهدون بأنفسهم نموذجا ناجحا للديمقراطية في دول الجوار، وبالتالي ستتحول الأوتوقراطيات إلى ديمقراطيات، وبهذه الطريقة يرى المحافظون الجدد أن الطريق إلى دمشق وطهران والرياض والقدس يمر عبر بغداد[٧٧].

٤-تغيير الثقافة السياسية العربية:

يرى المحافظون الجدد أن الهدف الأول لغزو العراق هو نشر الديمقراطية، ولن يتحقق هذا الهدف إلا بإعادة صياغة التركيبة الثقافية والاجتماعية التي ستفضي بدورها إلى تحولات سياسية، وفي هذا الصدد تأتي العراق كمكان اختبار تجري على أرضه عملية "الهندسة الثقافية"، على غرار التجربة اليابانية، ثم تنتقل عبر نظرية "الدومينو الديمقراطي" إلى دول العالم العربي الأخرى، فما تم في العراق كان محاولة لصياغة بيئة ثقافية واجتماعية جديدة للمجتمع تتم من أعلى، أو بمعنى آخر محاولة القيام بهندسة ثقافية فوقية من خلال إرساء نظام سياسي جديد بإشراف مباشر من الولايات المتحدة، لذلك فتجربة العراق للحكم الليبرالي الديمقراطي من شأنها أن تغير الثقافة السياسية في المنطقة العربية، لتصبح أكثر تقبلًا لمفاهيم وقيم الديمقراطية[٧٨].

٥-إثبات قدرة الولايات المتحدة على قيادة العالم:

يرى المحافظون الجدد أن الولايات المتحدة تحيا في عالم أصبح فيه الأمن والسلام الأمريكيان يعتمدان على القوة الأمريكية وكيفية استخدامها، فإن توسيع القوة والنفوذ الأمريكيين بات هو المحرك الأكثر أهمية لدفع عجلة القيم الأمريكية، فالقوة الأمريكية هي العنصر الأساسي في محاولة نشر الرخاء والحرية،[79] ولأن الولايات المتحدة تعرف ذلك جيدًا، فقد اختارت العراق مسرحًا لعملياتها باعتباره أرضًا مناسبة لإرسال رسالة بما تريد أن تكون عليه نتائج حربها، ومضمون هذه الرسالة يتمثل في قدرة الولايات المتحدة على قيادة العالم باعتبارها القوة العظمى الوحيدة[٨٠].

٦-القضاء على أسلحة الدمار الشامل:

يؤكد المحافظون الجدد أنهم يعلمون أن مفتشي الأسلحة التابعين للأمم المتحدة قد وجدوا ودمروا بعض الأسلحة التي طورها العراق في عام ١٩٩١، ولكن هذا لا يعني أن العراق لم يطور أسلحة بديلة عن التي تم تدميرها، فقد قام العراق ببناء أسلحة أخرى حيث استطاع الحصول على مكوناتها وموادها الخام، فالعراق يمتلك المهارات والمعلومات الكافية لبناء أسلحة نووية وبيولوجية، لذلك، فقد كانت مسألة وقت قبل أن يحاول صدام الحصول على هذه الأسلحة ثانية، وقد أتيحت الفرصة المناسبة للعراق في صيف ٢٠٠١ للتهرب من السيطرة التي فرضت عليها في عامي ١٩٩٠-١٩٩١، حيث خرج المفتشون الدوليون من العراق، كما أصبح استمرار العقوبات يحتاج لتصويت من الأمم المتحدة كل ستة أشهر.

٧-إثبات الهشاشة التي يتمتع بها أعداء الولايات المتحدة :

يرى المحافظون الجدد أن حكم صدام حسين قائم على شيء واحد هو القوة، ورغم أنه ديكتاتور إلا أنه في عيون الشعوب العربية والإسلامية كان يعتبر الوحيد الذي استطاع أن يبث الخوف في قلوب الغرب، فشجاعة صدام كانت تستحضر روحًا جديدة في العالم العربي، وهي روح تنادي بأن يموت العرب واقفين على أقدامهم على أن يعيشوا زاحفين على الأرض، ولكن بهزيمة صدام حسين بدأ العرب يتحدثون عن جرائمه الوحشية وانتهاكاته لكافة حقوق الإنسان، وبالتالي ساعد إظهار الضعف والهشاشة التي يتمتع بها النظام العراقي- الذي كان البعض يستند لقوته وصلابته -في جعل الدول الأخرى المعادية للولايات المتحدة تفكر كثيرًا قبل الإقدام على تحديها[٨١].

نتائج الحرب على العراق: رؤية تقييمية

أولا : رؤية المحافظين الجدد لنتائج الحرب على العراق:

يرى المحافظون الجدد أن الولايات المتحدة قد اتخذت القرار الصحيح بغزو العراق، وخاضت نوعًا صحيحًا من الحروب: سريعة، ومفاجئة، وحاسمة، وإنسانية، وأقل تكلفة في الأرواح، وأقل إضرارا بالبنية التحتية الأساسية، ونجحت في إسقاط نظام صدام حسين، وقضت على أكثر حاكم استبدادي في المنطقة العربية، كما ساعدت العراقيين على استرداد حقهم المسلوب في الحرية من خلال مساعدتهم على بناء نظام سياسي ديمقراطي ليصبح العراق نموذجا تحتذي به الدول الأخرى في المنطقة.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، ومن خلال تحليل كتابات المحافظين الجدد والوثائق الرسمية المعبرة عن السياسة الخارجية الأمريكية، يمكن إجمال نتائج الحرب على العراق، من وجهة نظرهم، في ثلاثة نتائج:

١-الحرب حققت أهدافها كاملة:

يرى المحافظون الجدد أن التجربة العراقية قد نجحت في تحقيق مآربها، حيث أن إزاحة صدام حسين عن السلطة قد حققت سبعة أهداف على الأقل، وهي:

أ- وضعت الولايات المتحدة نهاية للتهديد الذي كانت تمثله أسلحة الدمار الشامل التي يمتلكها صدام حسين.

ب- حققت الولايات المتحدة نصرًا عظيمًا على الإرهاب عن طريق إزالة نظام شرق أوسطي ظل لمدة ثلاثين عاما يدعم الإرهاب في المنطقة.

ج- حَرَمت الولايات المتحدة أعداءها في الشرق الأوسط من تحقيق نصر كبير كان سيتحقق إذا ما استطاع صدام البقاء على سدة الحكم وتغلب على الولايات المتحدة.

د- تعلم الأمريكيون دروسًا قيمة عن كيفية خوض حروب في هذه المنطقة، كما أن الولايات المتحدة تعلمت من أخطائها التي ارتكبتها في الحملة على العراق بحيث لن تكررها مرة أخرى.

ه- قدمت الولايات المتحدة مساعدةً لقوى الديمقراطية في المنطقة من خلال إثبات أنه حتى أعتى الطغاة المحليين هم في الحقيقة أكثر هشاشة مما يبدون.

و- أعطت الولايات المتحدة لأعدائها المحتملين برهانًا ودليلًا على قدرة الولايات المتحدة على تحقيق نصر كامل وسريع بأقل خسائر ممكنة، كما ترك الانتصار الكاسح الذي حققته الولايات المتحدة في معركة بغداد انطباعًا مؤثرًا في أذهان حكام طهران وبيونغ يانغ.

ز- تمكنت الولايات المتحدة من إزالة أكثر حاكم استبدادي ووحشي في العالم العربي، كما حررت أمة بأكملها، وفتحت الطريق لإقامة مجتمع مدني إنساني في العراق، كما بدأت في إصلاح المناخ الأخلاقي والأيديولوجي في الشرق الأوسط بأكمله.

٢-التأثيرات الإيجابية للحرب على الوضع داخل العراق:

يرى المحافظون الجدد أن الولايات المتحدة لم تحقق هذا النجاح منفردةً، فقد ساعدها الشعب العراقي الذي كان ينتظر هذه اللحظة منذ سنوات طويلة، حتى أنه رقص طربًا في الشوارع والميادين احتفالًا بانتهاء أسوأ حقبة في تاريخ العراق، فبالرغم من أن صدام حسين كان طاغيةً بكل معنى الكلمة، إلا أن العراقيين ليسوا جميعا مستبدين، فهناك عراقيون يرغبون في بناء دولة ديمقراطية، ويحترمون حقوق الأقليات وحقوق المرأة ويؤمنون بالحرية الدينية، هؤلاء الناس لديهم الآن فرصة للوصول للسلطة السياسية، وقد بدأت مؤشرات استقلال العراق وتمتعه بالحرية تظهر بعد سقوط صدام، على نحو افترض فيه أن يؤدي لحدوث انقلاب في الكيان السياسي العربي .

وقد دعم من رؤية المحافظين الجدد -المتمركزة حول نجاح جهود الولايات المتحدة الأمريكية في العراق- الخطاب الرسمي الأمريكي ووثائق وزارة الخارجية التي أكدت أن كافة الدلائل تشير إلى تحويل العراق لدولة ديمقراطية ينعم شعبها بالحرية والعدالة، على نحو أعطى الانطباع بأن الحرب قد أوجدت بالفعل المناخ أو البيئة المناسبة لتغيير الثقافة السياسية السائدة وتأهيل الدولة والمجتمع لبناء نظام ديمقراطي، فبمساعدة الولايات المتحدة الأمريكية حدثت إصلاحات كثيرة في العراق تنوعت ما بين إصلاحات سياسية وخدمية واقتصادية واجتماعية وأمنية، إلا أنها كلها تصب في اتجاه واحد وهو نجاح نشر الديمقراطية في العراق.

وتتمثل **الإصلاحات السياسية والقانونية في:** صدور دستور عراقي ديمقراطي، وإطلاق حرية تكوين الأحزاب السياسية، وإجراء انتخابات حرة ونزيهة وتشكيل أول حكومة وطنية ديمقراطية، واحترام الحريات السياسية، وتأسيس نظام قضائي مستقل، وزيادة المشاركة السياسية للمرأة، فضلا عن تدعيم المجتمع المدني وتحسين نظام الحكم المحلي.

أما الإصلاحات الاقتصادية والخدمية فتتمثل في: إنتاج الطاقة الكهربائية، وتحسين مستوى مياه الشرب، وتطوير ورصف الطرق والكباري، وإعادة تأهيل البنية التحتية للصناعة النفطية، وتطوير القدرة الإنتاجية الزراعية والحيوانية، وتطوير الخدمات الطبية، وتشجيع المشروعات الصغيرة، وتطوير العملة وإعادة فتح البورصة العراقية، فضلا عن إسقاط الديون العراقية.

والإصلاحات الاجتماعية والثقافية تتمثل في: تحديث المدارس وتطويرها، وتطوير المناهج التعليمية، وتطوير التعليم الجامعي، وتطوير جهاز الإعلام، فضلا عن الاهتمام بالمتاحف والمكتبات، **وأخيرا تتمثل الإصلاحات الأمنية والعسكرية في:** إعادة بناء القوات العسكرية العراقية، وإعادة بناء قوات الشرطة، والتدريب والمساعدة الفنية.

وانطلاقًا من هذه المؤشرات، يرى المحافظون الجدد أن الولايات المتحدة الأمريكية قد نجحت في إحداث تحولات سياسية وقانونية واقتصادية وأمنية في العراق دفعت في اتجاه تحوله لمجتمع حر ديمقراطي تسوده ثقافة سياسية ديمقراطية تنبذ مفاهيم العنف والإرهاب وتحبذ مفاهيم العدالة والحرية، مما جعله نموذجا واضحا وصريحا على إمكانية نشر الديمقراطية في هذه المنطقة من العالم.

٣-التأثيرات الإيجابية للحرب خارج العراق:

يرى المحافظون الجدد أن تأثيرات الحرب العراقية لم تقتصر على الوضع داخل العراق، وإنما كان لها تأثير واضح على كل من العالمين العربي والإسلامي، وعلى الولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن إجمال هذه التأثيرات في:

__أ-تأثير الحرب على العالمين العربي والإسلامي:__

يرى المحافظون الجدد أن تجربة العراق كان لها تأثير إيجابي على العالمين العربي والإسلامي ويتمثل هذا التأثير في: اتخاذ بعض دول المنطقة خطوات على طريق الإصلاح الديمقراطي،[٨٢] فبالرغم من الصعوبات التي واجهتها الولايات المتحدة في العراق إلا أن الانتخابات العراقية مثّلت وجها من أوجه الديمقراطية في أرض عانت كثيرًا من الاستبداد والطغيان، كما أن عامي ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ مثّلا بداية حدوث تحول ديمقراطي في المنطقة العربية، حيث شهدت تسع دول عربية انتخابات خلال هذا العام منهم لبنان، واليمن، وعمان. أما عام ٢٠٠٦ فقد شهد كافة أشكال الانتخابات بداية من المستوى التشريعي في فلسطين، وموريتانيا، والبحرين، والكويت، والإمارات، وعلى المستوى

المستوى الرئاسي في اليمن، وموريتانيا، والكويت، أما على المستوى المحلي فقد شـهدت موريتانيا واليمن انتخابات محلية، فضلاً عن حدوث تعديلات دستورية في كثير مـن دول المنطقة، ولولا الضغط الأمريكي لما استجابت هذه الدول للمطالب الديمقراطية[٨٣].

بالإضافة لذلك، فقد صدرت صحف مستقلة في عدد من الدول العربية مـن بينهـا مصر، وبدأت شبكة بث تليفزيوني جديدة ديمقراطية يملكها ليبراليون عـرب فـي بـث إرسالها للمنطقة من خلال قمر صناعي في لبنان، كما ارتفعت صيحات الشعوب العربيـة المطالبة بالديمقراطية دون خوف، وهو ما سينتج ضغوطا داخلية علـى الـنظم العربيـة ستفضي في النهاية لتحول هذه النظم لنظم ديمقراطية.

ب-تأثير الحرب على الولايات المتحدة:

يرى المحافظون الجدد أن الحرب العراقية قد أثرت بـصورة إيجابيـة علـى أمـن الولايات المتحدة الأمريكية وسلامتها، حيث قضت على أكثر نظام اسـتبدادي ووحـشي وداعم للإرهاب في المنطقة العربية، فانخفضت التهديدات العسكرية التقليدية للأمن القومي الأمريكي.

كما أثبتت الولايات المتحدة قدرتها على قيادة النظام الدولي دون منازع، فإسـقاط نظـام طالبان في أفغانستان، وصدام حسين في العراق قد أظهرا قدرة وإرادة الولايات المتحـدة في إسقاط النظم التي تدعم الجماعات الإرهابية المعادية للولايات المتحدة، وقد رأى العالم كله قدرات وإمكانيات الولايات المتحدة، خاصةً العسكرية منها، ممـا سيفـضي بالـدول الأخرى لإعادة ترتيب أوراقها قبل التفكير في تحدي القوى العظمى الوحيدة في العالم.

كما تدعمت مصالح الولايات المتحدة الأمريكية فـي المنطقـة، حيـث أصـبح للأمريكيين شريك للسلام والاعتدال في الشرق الأوسط، كما تحسنت صـورة الولايـات المتحدة بين العراقيين[٨٤].

ثانيا: تقييم رؤية المحافظين الجدد لنتائج الحرب على العراق:

أثبتت الحرب العراقية فشل التيار المحافظ الجديد -بمنطلقاته الفكرية- في تغييـر الواقع ، فقد بدأ الأمريكيون يدركون أن المحافظين الجدد قد دفعوا الولايات المتحدة لغـزو العراق بالاستناد إلى حقائق مضللة، كما أنهم لم يتداركوا الخطأ الذي وقعـوا فيـه رغـم وضوح فشل التجربة العراقية، وظلوا للنهاية يـدافعون عـن نجاحهـا، دون أي اعتبـار للحقائق المستجدة بعد الحرب، وكأنهم حكموا على التجربة بالنجاح دون انتظار نتائجها.

وبالرجوع إلى أهداف الحرب التي تحققت من وجهة نظرهم، يتضح لنا مدى بعدهم عن الحقيقة، ومدى سيطرة رؤيتهم الأيديولوجية الضيقة التي ينطلقون منها على تفكيرهم، حتى أنها سيطرت عليهم تمامًا وحالت دون رؤيتهم لمستجدات الحرب العراقية، وأدت بهم لعدم الاعتراف بفشل مشروعهم الذي خططوا له، وفيما يلي محاولة للوقوف على أسباب فشلهم في استقراء الواقع العراقي.

أسباب فشل المحافظين الجدد في استقراء وتحليل الواقع العراقي:

أوضحت السطور السابقة مدى انفصال فكر المحافظين الجدد عن الواقع، فبالرغم من أن سلبيات التجربة العراقية تفوق إيجابياتها بكثير، إلا أنهم أصروا على نجاح التجربة العراقية، وهذا الإصرار في حد ذاته يثير مجموعة من التساؤلات: لماذا لم يستطع المحافظون الجدد فهم الوقائع الجديدة والتكيف معها؟ ولماذا فشلوا في استقراء الواقع العراقي بطريقة صحيحة؟ ولماذا لم تستطع رؤيتهم استيعاب المعطيات الجديدة للانطلاق منها لرؤية تتفق مع الواقع أكثر من ذلك؟

يمكن الإجابة على هذا التساؤل من خلال أربع عدسات فكرية، متداخلة ومترابطة، كان لها تأثير في مقاربتهم للسياسة الخارجية عمومًا، وفي فهمهم لمجريات الحرب في العراق ونتائجها بصورة خاصة، وتتمثل في:

أ-الطبيعة الأيديولوجية أحادية التوجه :

ينطلق المحافظون الجدد من أساس فكري يغلب عليه الطابع الأيديولوجي، ويستمدون أفكارهم من فلاسفة ومفكرين ينطلقون من تفكير أيديولوجي أحادي الجانب، ومن أفكار ثابتة لا تتغير مع تغير الظروف، فالمحافظون الجدد يميلون في الغالب للتقليل من أهمية الأفكار والوقائع التي تتعارض مع وجهة نظرهم، كما يميلون أيضًا للتقليل من الاستعانة برأي المتخصصين والخبراء ويفضلون بدلا عنهم الموظفين الذين يشاركونهم وجهات نظرهم. وكافة كتاباتهم -سواء في الكتب أو المقالات أو المقابلات أو الرسائل- لا تقوم على المكونات التقليدية لتحليل السياسة الخارجية مثل الخبرة المكتسبة من الداخل أو الخارج، أو المهارات اللغوية أو الإقامة في البلدان المعنية، أو الرجوع للتاريخ بكافة تجاربه وخبراته، وإنما تقوم على الأيديولوجية والالتزام بالأجندة الفكرية التي وضعوها دون إبداء أي استعداد لتغيير هذه الأجندة مهما تغيرت الوقائع والأحداث، ولذلك، فهم يميلون للتقليل من مساهمات أي طرف يؤكد على حقائق مختلفة لا باعتبارها وقائع غير دقيقة، ولكن باعتبارها تخرج عن إطار رؤيتهم الفكرية[٨٥].

إن فكر المحافظين الجدد يعتبر مثالا للفكر الأيديولوجي الجامد الذي يرفض أنصاره أية وقائع أو حقائق يكون من شأنها تهديد النتائج التي توصل إليها هذا الفكر، ومن ثم، تصبح مهمة أنصار الفكر المحافظ الجديد هي تطويع الحقائق والتقليل من شأن بعضها، والمبالغة في بعضها الآخر بحيث تأتي في نهاية الأمر مدعمة لما وصلوا إليه من نتائج.

ويترتب على ذلك ازدياد الفجوة تدريجيا بين الفكر والواقع، وبين النظرية والتطبيق، ولعل أوضح مثال على ذلك أن كافة كتاباتهم ووثائقهم تؤكد على الإنجازات التي حققتها الإدارة الأمريكية في العراق، في حين أن الحقائق تخالف تماما رؤيتهم الفكرية، واستنادًا لهذه الخلفية الأيديولوجية، لم يستطع المحافظون الجدد التكيف مع الوقائع والمعطيات الجديدة، فرؤيتهم لنتائج الحرب على العراق غير قابلة للتغيير، لأن رؤيتهم الفكرية غير قابلة للتطوير[٨٦].

ب-البناء الافتراضي /التخيلي للواقع :

طرح المؤلفان ستيفان هالبر وجوناثان كلارك في كتابهما"التفرد الأمريكي" مفهوم "البناء الاستطرادي للواقع"، والذي يمكن تسميته بالبناء الافتراضي أو التخيلي للواقع. ويقوم هذا المفهوم على تصور أن إحدى الوظائف الأساسية للغة هي توفير إطار مفاهيمي مدرك بالعقل، لا يكون فيه الواقع الاجتماعي ولا تكون فيه العلاقات والكيانات والمعتقدات مسبقة التحديد وثابتة، بل ناشئة باللغة ومن خلالها، وهكذا، يتم بناء مفاهيمنا عن الأشياء، والأهمية أو المعنى الذي تحمله في حياتنا والقيمة التي نضيفها عليها، يتم بناء هذه المفاهيم بصورة استطرادية، وتؤثر الكيفية التي يتم بها بحث الواقع أو تمثيله على ردودنا وأحكامنا إلى حد كبير.

ويأتي هذا الرأي تأكيدا للمقولة التي طرحها "بول تشيلتون"، مدير البحوث في كلية اللغات والدراسات الأوروبية بجامعة أستون، وهي أن "السياسة الخارجية للولايات المتحدة أصبحت لا تتعامل مع العالم الخارجي، وإنما مع صورة العالم الخارجي الموجودة في أذهان صناع السياسة الخارجية"[٨٧].

وما الحرب على العراق إلا الدليل المادي على صورة العالم الخارجي التي تطورت في العقد الماضي في عقول المحافظين الجدد، فقد كانت هذه الحرب هي النقطة التي وضعت عندها أيديولوجية المحافظين الجدد موضع التنفيذ، حيث ربطوا أجندتهم الموجودة

مسبقا (الهجوم على العراق) بحدث منفصل (هجمات ١١ سبتمبر)، وخلقوا واقعًا جديدًا تمامًا، وتلاعبوا بالقدرة المؤسسية التي تمنحها مناصبهم لهم لجذب الرأي العام الأمريكي إلى النموذج الذي وضعوه لتغيير النظام في الشرق الأوسط، كما استجابوا بمهارة وسرعة لتشكيل بيئة محلية ودولية مليئة بانعدام الأمن والمحافظة عليها، وناصروا الحل المنطقي على أنه نظام عالمي جديد تقود فيه الولايات المتحدة الأمم الأخرى نحو المثال الأعلى للحرية والأمن.

لقد بنى المحافظون الجدد بناء استطراديا للواقع، واستخدموا فيه اللغة التي تخدم مفهومهم الإمبراطوري، فقد كان إعلان الحرب الذي أطلقه الرئيس بناءً مجازيًا عبر عنه بطريقة تدعم الإستراتيجية الكبرى التي دعا إليها المحافظون الجدد، ولو أن اللغة التي استخدمت كانت من قبيل أن "الحرب أعلنت علينا من قبل تسعة عشر شابًا" أو من قبل مجموعة من الإرهابيين" لكان من الصعب دعم هذه الإستراتيجية، لذا اعتمدت خطابات الإدارة على مصطلحات مثل: إن الحرب "أعلنت علينا" أو "شنت علينا"، ورغم أن الإدارة أعلنت عن مسئولية القاعدة عن هذا الهجوم، إلا أنها وسعت اللغة بصورة مطردة لترسيخ فكرة "تعرض نمط الحياة الأمريكي للهجوم".

فقد حول الخطاب الرسمي تقييم الخطر الافتراضي إلى إثبات مطلق لخطر حقيقي، وعمدت الإدارة بصورة تدريجية إلى بناء افتراض في الوعي الأساسي للكيان الأمريكي بأن الحرب على الإرهاب والحرب على العراق مرتبطتان ببعضهما البعض. وهكذا، مضت عملية بناء منطق في عقول الناس ينتقل بهم من الهجمات الإرهابية إلى صدام حسين عبر الحرب على الإرهاب، فقد تحولت القاعدة وصدام حسين إلى عدو واحد، وتجاهلت الإدارة بصورة مؤقتة برنامج الأسلحة النووية الإيراني، وقللت من أهمية التهديد الكوري الشمالي.

ومما ساعد على هذا البناء، استخدام المحافظين الجدد الأساس الأخلاقي في التعبير عن أهداف السياسة الخارجية الأمريكية حيث ركزوا على مفاهيم "الدفاع عن الحريات" و"البحث عن الأمن"، ومن ثم، تمكنت الإدارة الأمريكية من بناء البيئة المحيطة بالهجمات الإرهابية على قاعدة أخلاقية عريضة تشن منها الضربة الاستباقية[٨٨].

وبنفس الطريقة بنى المحافظون الجدد واقعًا استطراديًا لنتائج الحرب على العراق، حيث أكدت كافة كتاباتهم وحواراتهم أن نتائج الحرب على العراق إيجابية، وأنها تستحق

كل ما بذل من جهد وأرواح وأموال، وأن العراق تحول للديمقراطية، وأن الدول العربيـــة بدأت تباعًا في اتخاذ خطوات للتحول هي الأخرى، أي أن نظرية الدومينو الديمقراطية قد حققت أهدافها، وهو ما يعد انفصالًا واضحًا عن الواقع الحقيقي.

ج-جهل العارف:

أما العدسة الفكرية الثالثة التي يمكن من خلالها فهم إخفاق المحافظين الجدد في فهم ما يحدث في العراق فيجسدها مفهوم "جهل العارف" الذي أدخله المؤرخ البريطاني "نورمـــان دانيال" ليصف ما كانت تعتقده أوروبا في القرون الوسطى عن الإسلام والمسلمين بصورة عامة. و"جهل العارف" هو مفهوم راسخ لدى علماء الأنثربولوجيا، ويعرف بأنه "تكـــوين معرفة عن شعب أو أفكار أو حضارات أو أديان أو تواريخ لا تمت بصلة إلى مـــا هـــي عليه أو ما يمكن أن تكونه، والإصرار على تلك الأفكار حتى عند وجود الوســـائل التـــي تمكن من معرفة ما هو مختلف عنها."[٨٩] وهذا المصطلح ينطبق تمامًا علـــى المحـــافظين الجدد، فهم ينطلقون من فكرة ثابتة غير قابلة للتغيير وهي أن الخصائص النمطية الـــسلبية للمسلمين هي نتيجة طبيعية لمعتقداتهم وثقافاتهم.

وبالرغم من أن مشكلة المعرفة تواجه كافة المجتمعات، فهي سمة لكل الحضارات، إلا أن ما يعنينا هنا هو إصرار المحافظين الجدد على رؤيتهم الفكرية التي كونوها عن هـــذه المنطقة من العالم، ويعتبرون أن رأيهم هو رأي صائب ورشيد قائم على الأدلة البحثيـــة، وهذه القناعة تُمثل مشكلة في حد ذاتها، فمن الطبيعي أن تفترض صحة رأيك مـــع عـــدم صحة آراء الآخرين، لكن من غير الطبيعي أن تظهر الحقائق واضـــحة أمامـــك دون أن تتمكن من رؤيتها[٩٠].

إن مفهوم المحافظين الجدد عن العالم الإسلامي يتسم بالتناقض وعدم الاتساق الداخلي، فرغم ثبوت عدم وجود أسلحة دمار شامل، إلا أنهم يؤكدون أن الولايات المتحدة قد نجحت في العراق لأنها استطاعت السيطرة على هذه الأسلحة، ويصورون إيران على أنها دولـــة إرهابية دون التفات إلى التطورات الاجتماعية والسياسية المتنوعة التي تـــوحي بحـــدوث تغير هناك، وينظرون إلى ليبيا على أنها دولة إرهابية لا تميل إلى التغيير على الرغم من المساعي التي تبذلها لإعادة انضمامها للمجتمع الدولي.

د–تقاليد الاستشراق الغربية:

وهي عدسة رابعة تفسر عدم قدرة المحافظين الجدد على استقراء الواقـع العراقـي، وهي تتعلق بالتقاليد التي أرساها بعض المستـشرقين الغـربيين فـي دراسـتهم للعـرب والمسلمين، والتي حللها المفكر الأمريكي فلسطيني الأصل إدوارد سـعيد –أسـتاذ الأدب الإنجليزي بجامعة كولومبيا– في كتابه الشهير "الاستشراق"، والذي انتقد فيه الطريقة التي ينظر بها إلى العالم الإسلامي في الغرب وللعلاقات التي نشأت نتيجة لذلك.

ووفق تقاليد الاستشراق، فقد ابتكر الغرب فكرة الشرق أثناء عصر الاستعمار لوصـف الأراضي العربية الغريبة والغامضة في الشرق الأدنى، فالاستشراق هو مؤسسة مـشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، لذلك فهو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة تشكيله[٩١].

وينطوي مفهوم الاستشراق على قيم واستنتاجات تُستخدَم لخلق أفكار نمطية سلبية عن المسلمين كمعايير للخطاب التحليلي، ويقدم العرب بصورة شبه ساكنة، لا كبشر أصـحاب إمكانيات في طريقهم إلى صنع التاريخ، وهكذا فالاستشراق هـو إطـار فكـري أو أداة للتعرف على العرب تنبع من البناء الاستطرادي للواقع من قبل الغرب، يؤدي إلـى قيـام تمييز ثقافي واجتماعي بين الشرق والغرب بطريقة توحي بالتفوق الغربي ضمنا[٩٢].

بعبارة أخرى، ينبع الاستشراق من مفهوم سلبي للشرق وللدين الإسلامي، ويتـضمن أفكارًا نمطية تنعكس على الثقافة الشعبية الغربية. إنه مفهوم يفترض أن هيمنـة الغـرب على الشرق هي المعيار أو القاعدة، وهو ما يؤمن به المحافظون الجدد ويـستمدون منـه افتراضهم بأنهم ينشرون الديمقراطية في منطقة تسودها ثقافة منافيـة للقـيم الديمقراطيـة مؤكدين أن الثقافة الغربية –وخاصةً الأمريكية– تتفوق على الأنظمة الـسياسية والثقافيـة غير الغربية[٩٣].

ويجسد الاستشراق فكرة "الآخر" التي تعتبر عنصرًا مهمًا فـي تكـوين الهويـة الذاتية، ولتعريف هوية ذاتية ثقافية لابد من تعريف هوية ثقافية أخرى مختلفة ومنافـسة، "الذات الثانية"، ويمثل الشرق في حالة الثقافة الغربية، وفقا لإدوارد سـعيد، هـذه الهويـة المختلفة التي تجمع كل الخصائص الثقافية التي يرفضها الغرب ويراهـا مختلفـة عنـه، ولذلك يحدث إخفاق في فهم الآخر لدى الغرب مما يولد انقطاعًا محوريًا في العلاقة بـين الولايات المتحدة والعالم العربي.

ولأن العلاقات الدولية متعددة الأبعاد دائمًا، فإن السياسة الفعالة تتطلب أن ينظر إلى الشعوب والأمم من منظور تاريخها الخاص، ولكن هذا لا يطبق في الإدارة الأمريكية، فالمحافظون الجدد يميلون إلى "إغفال الحقائق" والعمل وفقًا للأفكار التي تمت صياغتها من قبل في إطار هذه الحقائق.

ولأن المحافظين الجدد لديهم رؤية متكاملة للشرق الأوسط وللدور المنتظر للولايات المتحدة فيه، فلم يكن من الممكن أن تغير نتائج الحرب على العراق هذا البناء الفكري، لأن الفشل فيه سيؤدي إلى انهيار هذا البناء الفكري، ومن ثم تغيير سياسة الولايات المتحدة في هذه المنطقة، واعتمادها في سياستها الخارجية على أفكار أخرى ربما تكون بعيدة تمامًا عن رؤية المحافظين الجدد الفكرية، لذلك فتغذية مفاهيم الآخر، وتقسيم العالم ما بين أبيض وأسود، وبين الخير والشر هو الذي يستطيع تطبيق رؤيتهم الفكرية على المستوى الحركي.

وهكذا مثلت هذه الأسس أربع عدسات فكرية ساهمت في تفسير توجهات المحافظين الجدد نحو العالمين العربي والإسلامي، وكبحت تدفق المفاهيم والأحكام الموازية، ومنعت التكيف مع المعطيات الجديدة والظروف المتغيرة، مما أدى لعدم قدرتهم على تقبل حقائق الحرب على العراق ونتائجها .

نتائج الدراسة :

وقد توصلت الدراسة لعدد من النتائج الأساسية التي يمكن عرضها من خلال محورين رئيسيين؛ يرتبط المحور الأول بالتغيير الثقافي كأحد عناصر بناء نظم ديمقراطية، ويرتبط الثاني بدلالات الحرب على العراق ومدى إمكانية التغيير الثقافي، وذلك على النحو التالي:

أولا :التغيير الثقافي كأحد عناصر بناء النظم الديمقراطية:

وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، من أهمها:

١- تتميز الثقافة بطبيعة تفاعلية وديناميكية، فهي قابلة للتغير بصورة مستمرة لأنها تتأثر بالعوامل الخارجية، مثلما تتأثر بالعوامل الداخلية، ولكن الإشكالية الرئيسية تظهر عندما يتحول التغير الطبيعي إلى تغيير مقصود ومخطط له، فالمجتمعات لا ترفض التغير لكنها ترفض إملاء التغيير عليها، فمهما كان المجتمع لا يمتلك القوة اللازمة للدفاع عما يريد، إلا أنه ستتولد لديه القوة التي ستساعده في رفض ما لا يريد، خاصةً، إذا كان ذلك

من شأنه تغيير مقدساته ومفاهيمه وطمس هويته القومية والدينية، فالثقافة هي وجدان الشعب، ولذلك لا يمكن أن يقبل بتغييرها لأن في ذلك تغيير لملامحه وهويته وذاتيته.

٢- إن بناء الديمقراطية يحدث في بيئة سياسية اجتماعية لا يمكن القفز فوقها أو تغييرها بين عشية وضحاها،، فلا توجد عصا سحرية تجعل أي بيئة سياسية اجتماعية مواتية لتحقيق قفزات سريعة في مجال التطور الديمقراطي، فهذا التطور يحتاج إلي توفر الشروط اللازمة له وفي مقدمتها الثقافة السياسية الديمقراطية، وما يقترن بها من سلوك تجاه الآخر رأيًا وموقفًا وفكرًا وحزبًا وتنظيمًا.

ويتفق الجميع على الحاجة الماسة للتحول الديمقراطي في المنطقة العربية، وعلى ضرورة تغيير الثقافة السياسية بها لتتلاءم مع القيم والمفاهيم الديمقراطية، ولا سيما استيعابها، إلا أن هذا التغيير لابد أن ينبع من الداخل أي بأيدي العرب أنفسهم، فالثقافة بشكل عام هي مكون وجداني وفكري، وبالتالي لا يمكن أن نفرض ثقافة على شعب بالقوة، وأن يكون مبررنا في ذلك هو "تحويله لمجتمع ديمقراطي".

٣- إن الديمقراطية هي صرح كامل لا يمكن أن نبني فيه أجزاء ونترك الأجزاء الأخرى ليبنيها الآخرون، كما أن من يبني هذا الصرح لابد أن يكون هو من سيعيش فيه، فهناك أشكال كثيرة للأبنية لكن كل فرد يختار ما يناسب احتياجاته ورؤيته الشخصية لهذا البناء، وكذلك الديمقراطية فهي شكل لبناء لا يمكن أن يحدده من لا يعيشون فيه، وينظرون إليه من الخارج فقط، فهناك أشكال كثيرة للديمقراطية، وعلى كل شعب أن يختار ما يتلاءم مع ثقافته ومفاهيمه وعقائده ليستخدمه في بناء الصرح الخاص به.

٤- إن الديمقراطية هي عملية معقدة تحتاج لوقت طويل كي تترسخ، فهي تتم على ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول: هو المستوى المؤسسي، أي بناء مؤسسات تطبق هذه الديمقراطية مثل البرلمان والأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، وتعمل هذه المؤسسات من خلال آليات تطبق المفهوم الديمقراطي، مثل الانتخابات. أما المستوى الثاني: فهو مستوى قانوني يحمي هذه الديمقراطية، ويحافظ على حقوق الأفراد، مثل: إرساء دستور يحمل المعاني الديمقراطية داخله، ويحافظ على حقوق الأقليات، ويسمح للمرأة بالتصويت والتمثيل السياسي. أما المستوى الثالث والأهم: فهو المستوى الثقافي؛ لأن هذا المستوى هو الذي يحمل معه ترسيخ الديمقراطية، فمهما تأسست الديمقراطية على مؤسسات وعلى دساتير وقوانين، لا يمكن أن تترسخ إلا إذا تحولت هذه الديمقراطية إلى قيم ومفاهيم

تترسخ في عقول ووجدان الشعب، فالديمقراطية قبل أن تكون مؤسسات هي سلوك يُمارَس يظهر ليس فقط في الانتخابات والتشريعات، ولكنه يظهر في سلوك الأفراد تجاه بعضهم البعض.

ويستطيع الطرف الخارجي أن يقوم بإرساء دعائم المستويين الأول والثاني، إلا أن المستوى الثالث يصعب عليه التصرف حياله، فتغيير الثقافات السياسية ليس بالأمر الهين؛ لأنه أمر يحتاج إلى آلية معقدة لكي يتم بالصورة الصحيحة، فتغيير مناهج التعليم أو حتى استخدام كافة أساليب الإعلام الموجه وحرب الأفكار لن يفعل الكثير في ظل رفض المجتمعات العربية للخضوع لسياسة الإملاء التي تتم من قبل طرف أو عامل خارجي لا يعرف الكثير عن الثقافة العربية، وقيمها، وآلياتها. من هنا تصبح الدعوة الأمريكية إلي ديمقراطية كاملة -الآن وفورا- مؤدية إما إلي نشر الفوضى، كما يحدث في العراق الآن، أو إلي تسليم السلطة لقوى ذات ملامح فاشية تدمر بلادها ومجتمعاتها باسم غايات سامية.

٥- يعتمد نجاح التغيير الثقافي الموجه من الخارج على مجموعة من العوامل الخارجية والداخلية. تتمثل العوامل الخارجية في حجم القوة المهيمنة الراغبة في التغيير ومدى جديتها في إحداث هذا التغيير، فضلًا عن الأساليب المستخدمة في التغيير. أما العوامل الداخلية فتتمثل في وجود رغبة داخلية لدى المجتمع لإحداث تغييرات داخله، وشعور المجتمع أن هذا التغيير لا يمس معتقداته ومفاهيمه ومقدساته، واستشعاره الرغبة الصادقة لدى الطرف الخارجي في إحداث التغيير لأسباب لا تتعلق بالمصلحة المباشرة له.

لذلك، فعلى الولايات المتحدة أن تدرك أن القوة المهيمنة تستطيع أن تدافع عن الديمقراطية وتشجعها، لكنها أيضا قد تهددها، فإذا ما أرادت أن تشجع الديمقراطية في الخارج فلابد ألا تعتمد على الشعارات الزائفة، وأن تسعى لتطبيق الديمقراطية بطريقة تتماشى مع مناخ يحافظ على حقوق وحريات الآخرين، ويحترم ثقافاتهم المحلية.

ثانيا : دلالات الحرب على العراق ومدى إمكانية التغيير الثقافي:

وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، من أهمها:

١-إن محاولة استلهام التجربة اليابانية عند التعامل مع العراق أو العالم العربي، وذلك عبر إحداث التغيير الفوقي، تغفل حقائق مهمة، فبعد استسلام اليابان لم تجد قوات الاحتلال الأمريكي مقاومة بعد الصدمة التي تعرض لها الشعب الياباني، فأكملت سيطرتها على

البلاد دون اعتراض. لكن ما يحدث في العراق الآن، وبعد الاحتلال هو النقيض تمامًا، فالمقاومة العراقية لاتزال مستمرة، ثم أن اليابان كانت بلدًا مُستعمِرًا بطش لعقود بشعوب أخرى، وقد هاجمت الولايات المتحدة أثناء الحرب في بيرل هاربر، أما العراق فقد كان تحت الحصار بعد محاولة غزو الكويت الفاشلة لمدة تجاوزت عشر سنوات عانى فيها شعبه الكثير، وهذا سيؤدي لضعف التجاوب الشعبي العراقي مع مشاريع الاحتلال، وخاصةً أن هذا الاحتلال لم يتمتع بالشرعية منذ البداية. كما أن واقع العراق الديني والإثني وتطوره التاريخي والاجتماعي بهم اختلاف كبير عن واقع اليابان، فاليابان تتسم بانسجام عرقي كامل بين سكانها، لأنها لم يكن فيها أي تنافر عرقي أو طائفي، أما في العراق فالأمر مختلف تمامًا، فهو مقسم عرقيًا بين ثلاث مجموعات رئيسية؛ الشيعة والسنة والأكراد، وبينها مجموعات أخرى أقل حجمًا مثل الآشوريين والكلدانيين والتركمان، وقد ظلت مؤسسات الشيعة في العراق لعقود طويلة توفر الترابط الثقافي والاجتماعي في المجتمع، كما قدمت القيادة المستقرة خلال عقود طويلة، وهو ما سيجعلها عصيةً على الإحلال أو الاستبدال، وبخاصةً إذا أتت هذه المحاولات من الخارج.

٢-أثبت غزو العراق رغبة الولايات المتحدة الأمريكية في قيادة العالم، وتحولت هذه الرغبة بالفعل إلى واقع ملموس خلال إدارة الرئيس بوش الابن، حيث باتت تتصرف بشكل فردي وأحادي، غير عابئة بحدود المجتمع الدولي، واستخدمت الأداة العسكرية لإنهاء ما لم تنهيه من قبل في العراق، وهو ما ينذر ببداية عصر جديد من الهيمنة الأمريكية، فقد جعلت الولايات المتحدة من غزو العراق السابقة الأولى في تجاهل المؤسسات والأعراف الدولية وتجاوز قراراتها إذا جاءت منافية لمصالحها. وبعد الانسحاب من اتفاقية كيوتو ومعاودة العمل في تطوير البحوث النووية، يجيء غزو العراق ليعكس أن القوة العظمى الوحيدة يجب أن ترسم توجهات السلوك والتعامل الدولي، ولا تحدها في ذلك حدود ولا تمنعها عوائق.

٣- أثبتت التجربة العراقية أنه لا يمكن زراعة نفس الأنظمة في دول مختلفة، لأن للقوانين والدساتير روح لا يمكن أن تطبق إلا في البيئة التي نشأت فيها، كما أن الديمقراطية لا يوجد نمط أمثل لها، فالولايات المتحدة تركز على العلمانية كشرط للديمقراطية لأنها دولة مسيحية بالأساس والمسيحية فيها فصل لأنها ديانة روحية بينما الإسلام هو دين ودولة معا، لذلك لا يصلح شرط العلمانية للتطبيق في الدول الإسلامية وفق نفس معناه في الغرب.

٤- أظهرت كافة الحقائق واقعًا مقيدًا لسيفِ المحافظين الجدد، إن لم يكن قد كسره بالفعل، خاصة وأن الولايات المتحدة باتت تواجه، تحت تأثير فكر المحافظين الجدد، أسوأ أزمة عرفتها البلاد منذ الحرب العالمية الثانية؛ إنها أزمة قيادة وأزمة سمعة وأزمة قدرات عسكرية وأزمة هيبة معنوية، ولذا فقد ظهرت الحاجة لإحداث تغيير عاجل وجذري في الإستراتيجية الأمريكية، وفي المناصب الحكومية العليا، وهو ما سيعيد السياسة الخارجية الأمريكية إلى نصابها الصحيح، لذلك فلم يعد أمام أصحاب المشروع الإمبراطوري إلا الاعتراف بفشلهم وإخفاقهم في قيادة السياسة الخارجية الأمريكية، ولو لم يفعلوا ذلك، فستخسر الولايات المتحدة الكثير.

هوامش الدراسة

---

[1] كمال المنوفي، "الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، عدد ٨٠، أكتوبر ١٩٨٥، ص ٦٥.

[2] السيد الزيات، "الديمقراطية وجدل الإصلاح السياسي"، الديمقراطية، عدد ٣، ٢٠٠١، ص ص١٠١-١٠٢.

[3] Ronald Pennock, Democratic Political Theory, Princeton University Press, 1979, pp.218-222.

[4] Deane Neubauer, "Some Conditions of Democracy", American Political Science Review, No.3, September1967, pp. 1002-1003.

[5] Deane Neubauer, "Some Conditions of Democracy", American Political Science Review, No.3, September1967, pp. 1002-1003.

[6] حسين علوان البيج، "الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة"، المستقبل العربي، عدد٢٣٦، أكتوبر ١٩٩٨، ص ص١٠١-١٠٢.

[7] لاري دايموند، مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور النخبة، ترجمة سمية فلو عبود، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص١٩.

[8] عبد الغفار رشاد، التطور السياسي و التحول الديمقراطي، المنصورة: دار الأصدقاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٣، ص ص ١٨٧.

[9] المرجع السابق، ص ص١٧٩-١٨١.

[10] بشير محمد الخضرا، النمط النبوي الخليفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤، ص٤٥٥.

[11] لمزيد من التفاصيل انظر: محمد جمال باروت، "ديناميات التغير الثقافي العربي قي سياق إعادة تشكيل النظام العالمي"، شئون عربية، عدد ١١٨، صيف ٢٠٠٤، ص ص٥١-٦٦.

[12] لمزيد من التفاصيل انظر: محمد جمال باروت، "ديناميات التغير الثقافي العربي قي سياق إعادة تشكيل النظام العالمي"، شئون عربية، عدد ١١٨، صيف ٢٠٠٤، ص ص٥١-٦٦.

[13] كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ص ١٩٧-١٩٨.

[14] لمزيد من التفاصيل انظر:

-Karl Deutch, "Social Mobilization and Political Development", American Political Science Review, vol. IV, September 1961, pp.493-514.

[15] لمزيد من التفاصيل انظر:

-Samuel Huntington& George Demingues, "Political Development", in: F. Greenstein, N. Polsby, eds, Hand Book of Political Science, California: Wesley Pub. Comp, Vol.3, 1975, p.27.

[16] كمال المنوفي،" نظريات النظم السياسية"، مرجع سابق، ص ص٢٠٤-٢٠٥.

[17] لمزيد من التفاصيل انظر:

- Manfred Halpern, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa, N.J, Princeton U.P, 1970, pp.287-293.

[18] Gayle Hollander,Soviet Political Indoctrination: Developments in the Mass Media and Propaganda Since Stalin, N.Y, Fredrick .A. Praeger Publishers, 1972, pp.15-22.

[19] روي مكريدس، مناهج السياسة الخارجية في دول العالم، ترجمة حسن صعب، بيروت: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٦، ص ص ٤٧٧-٤٧٨.

[20] ستيفان هالبر، جوناثان كلارك، التفرد الأمريكي:المحافظون الجدد والنظام العالمي، ترجمة عمر الأيوبي، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥، ص ٢٠.

[21] رضا هلال، الحرب الأمريكية العالمية: قيامة المحافظين الجدد واليمين الديني، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣، ص ص٤٧-٥٨.

[22] علاء بيومي، "صعود المحافظين الجدد و تيار الهيمنة الأخلاقية و أثره على السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط"، ٢٠٠٢، www.ebaa.net,

[23] Irving Kristol, "The Neoconservative Persuasion", The Weekly Standard, Volume 008, Issue47, 2003,www.weeklystandard.com/content/public/articles.

[24] جمال سلامة علي، "أسباب وأدوات سيطرة المحافظون الجدد على الساحة الأمريكية"، السياسة الدولية، المجلد ٤١، العدد ١٦٦، أكتوبر ٢٠٠٦.

[25] لمزيد من التفاصيل انظر:

-Ann Norton, Leo Strauss and The Politics of American Empire, London: Yale University Press, 2004.

[26] Robert Kagan, Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order, New York: Knopf, 2003, p.3.

[27] Ibid., pp.1-10.

[28] Robert Kagan& William Kristol(editors), Present Dangers:Crisis and Opportunity In American Foreign and Defense Policy, Encounter Books, 2000, pp.22-24.

[29] "السياسة الأمريكية تحت سطوة اليمين الديني والسياسي"، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٣.

[30] لمزيد من التفاصيل أنظر:

-Irving kristol, Reflection of A Neoconservative, New York :Basic Books, 1983.

[31] سمير مرقس، "الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة و الدين و القوة"، www. Islamonline.net

[32] رضا هلال، "الحرب الأمريكية العالمية"، مرجع سابق، ص ص٦٩-٧٣.

[33] كما اتضح من زلات لسانه أثناء الحملة الانتخابية، حيث خلط بين سلوفاكيا وسلوفينيا، وأطلق على اليونانيين "الإغريق"، وأخطأ في أسماء أربعة رؤساء أجانب.

[34] "Bush Fails Reporter's Pop Quiz On International Leaders ", November 5, 1999, www.CNN.com.

[35] Mike Allen & Vernon Loeb, "On Foreign Policy Bush Makes The Call", Washington Post, February 4, 2001, p.A5.

[36] Daniel Pipes ," The New Middle East",Commentary, 1998, p.29.

[37] Max Boot,"The Lessons of A Quagmire", New York Times, November 16, 2003, p.A13.

[38] وقد كتب أحد الكوريين عن كيفية تعلمه لفن ازدواج التفكير "لقد تعلمت أنني لو تحدثت بصوت مرتفع عما يدور في عقلي فسوف تكون نهايتي الموت، لقد تعلمت أن أرى بشفتي وأن أتكلم بعيني".

[39] Natan Sharansky&Ron Dermer,The Case For Democracy:The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror,Puplic Affairs, 2006, pp.43-56.

[40] لمزيد من التفاصيل انظر :حسين جميل، "حقوق الإنسان في الوطن العربي :المعوقات والممارسة"، المستقبل العربي ، السنة٦ ، العدد٦٢، إبريل ١٩٨٤، ص١٣٦.

[41] تنافي هذه الرؤية أسس الدين الإسلامي التي تتميز بالسماحة واحترام كرامة الإنسان، كما تنافي الفهم الصحيح للإسلام الذي أعطى للمرأة كافة حقوقها، وأوصى بها الرسول(ص) حين قال "استوصوا بالنساء خيرا".

[42] هذا الرأي مجاف للحقيقة، فوجهة النظر العربية لا تنبع من الاعتبارات التاريخية وحدها، ولكن من السياسة الأمريكية المستمرة في دعم الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، واستخدامها حق الفيتو في مجلس الأمن لمنع صدور أي قرار يدين السياسات الإسرائيلية، وبسبب ازدواجية المعايير الأمريكية في تعاملها مع قضية السلاح النووي في الشرق الأوسط.

[43] Michael Rubin,"Arabs May One Day Miss George W.Bush", Friday, December1 , 2006, www.aei.org.

[44] David Frum& Richard Perle, "An End to Evil :How to Win the War on Terror", New York: The Random House Publishing Group, 2004,p.137.

[45] رغم اعتراض الباحثة على هذه السمات التي يصف بها المحافظون الجدد الثقافة الإسلامية ،إلا أنها فضلت عرضها بنفس مصطلحاتهم ،ليدرك القارئ رؤيتهم الحقيقية للثقافة الإسلامية.

[46] Donald Kagan,"Our Interests and Honor ",Commentary ,April 1997,pp.42-45.

[47] Richard Haass, "Toward A Greater Democracy in the Muslim World ", Remarks Before The Council on Foreign Relations, Washington, D.C, December 4, 2002, http://www.cfr.org/publication.html?id=5300.

[48] علاء عبد الحفيظ محمد محمد، "دور الاتجاه المحافظ الجديد في السياسة الخارجية الأمريكية وانعكاساته على الإدارة الأمريكية للصراع العربي الإسرائيلي١٩٩٠-٢٠٠٣"، جامعة أسيوط: كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة، ٢٠٠٦، ص ص١٤٥-١٤٧.

[49] Daniel Pipes ,"On Arab Rejectionism", Commentary, December 1997,pp. 46-49.

[50] Joshua Muravchik,"Bringing Democracy to the Arab World", Journal of Current History, Wednesday, January 1, 2004.

[51] Robert Kagan ," American Power-A Guide For the Perplexed", Commentary, April 1996,p.22.

[52] Michael Novak,"How to Defeat the USA in Future Wars", Daily Standard, November 22, 2006.

[53] ياسر الزعاترة، "تغيير مناهج التعليم وحرب الأفكار الأمريكية: المسار والنتائج الداخلية والخارجية"، الحياة، ٢٠٠٤/١/١١.

[54] David Frum&Richard Perle, Op.Cit. ,pp.132-134.

[55] Ibid., pp.48-49.

[56] Dana Milband, "Bush Chided Over Views of Islam", International Herald Tribune, December 2, 2002.

[57] Daniel Pipes, "What is Jihad", New York Post, 31 December, 2002.

[58] David Frum&Richard Perle, Op.Cit., p.40.

[59] في هذا الإطار تبرز آراء "دانيال بايبس"، و"فرانسيس فوكوياما"، و"برنارد لويس"، انظر:

- Francis Fukuyama, "Their God: The Modern World", The News Week , December25, 2001.

- Bernard Lewis, "Freedom and Justice in the Modern Middle East", Foreign Affairs, May – June 2005, http://www.foreign affairs.org / 2005.

[60] David Frum & Richard Perle, Op.Cit ., pp.39-40.

[61] السيد عمر، "الخريطة الإدراكية الراهنة للتعليم الديني في السعودية ومصر"، حولية أمتي في العالم: ٢٠٠١–٢٠٠٢، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، العدد الخامس ٢٠٠٣، الجزء الثاني، ص ص ٦٧٤ ـ ٦٧٥.

[62] انظر نص مشروع الشرق الأوسط الكبير: جريدة الحياة، لندن، عدد الجمعة ١٣ شباط ٢٠٠٤.

[63] "نص مسودة خطة الإصلاح المقترحة لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا"، صحيفة الشرق الأوسط، لندن، ٢٠٠٤/٦/٣.

[64] مريم التيجي، "الوثيقة الصادرة عن منتدى المستقبل بالرباط"، ٢٠٠٤/١٢/١٢، www.Islamonline.net

[65] "تقارير وزارة الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية الدولية"،

http://www.usembassey.egnet.net/pa/ar-gas-05.htm

[66] http://mebi.state.gov/10172.htm

[67] "بيان حقائق: وزارة الخارجية توزع الأموال المرصودة لشراكة الشرق الأوسط على أكثر من ١٠٠ برنامج"، نشرة واشنطن العربية، وزارة الخارجية الأمريكية، ١٠ مارس ٢٠٠٥.

[68] Joshua Muravchik,"Hearts,Minds,and The War Against Terror", Saturday, June1, 2002,www.aei.org.

[69] "مهمة جديدة لجامعات الولايات المتحدة في العالم العربي"، تقرير واشنطن، العدد ١٠٣، ٧ إبريل ٢٠٠٧.

[70] Zbigniew Brzezinski, The Choice: Global Domination or Global Leadership, New York:Basic Books,2004, p.184.

[71] "هاريسون تستعرض جهود الدبلوماسية الأمريكية العامة في العالم العربي والإسلامي"، ٢٠ أغسطس ٢٠٠٤، http://usinfo.state.gov/xarchives/display.html

[72] http://usinfo.state.gov/ar

[73] Daniel L. Byman & Kenneth M. Pollack ,"Democracy in Iraq" , The Washington Quarterly, Vol. 26, No.3, Summer 2003,pp.119-136.

[74] Andrew Austin ,"War Hawks and the Ugly American :The Origins of Bush's Central Asia and Middle East Policy " ,in Bernd Hamm (Editor), Devastating Society : The Neo-conservative Assault on Democracy and Justice, London: Pluto Press , 2005, p.63.

[75] James Bennet,"Spilled Blood is Seen As Bond That Draws 2 Nations Closer",New York Times , September12 ,2001,p. A22

[76] إكرام لمعي، "أمريكا و١١سبتمبر٢٠٠١"، في رضا هلال (محرر)، الإمبراطورية الأمريكية: صفحات من الماضي و الحاضر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢، ص ص ٢١٧-٢٤٠.

[77] Jeffrey Record, Dark Victory: America's Second War Against Iraq, Noval Institute Press, 2004, pp .23-25.

[78] Lawrence F. Kaplan & William Kristol,The War Over Iraq: Saddam's Tyranny and America's Mission, San Francisco: Encounter Books,2003, pp.95-99.

[79] Joshua Muravchik ,"American Power For What ?: A symposium", Commentary, January 2000 , p.40

[80] Max Boot,"Iraq War Can Make Up for Earlier US Misstep", USA Today , March 25,2003.

[81] David Frum&Richard Perle , Op.Cit., pp.22-23

[82] لمزيد من التفاصيل انظر:- "البيت الأبيض: العام ٢٠٠٥ سيكون نقطة تحول في تاريخ العراق: بيان حقائق يقول أن العراق الديمقراطي سيشجع السلام والاعتدال في المنطقة"، http://usinfo.state.gov/ar/Archive/2005/Dec/13-482077.html

[83] Joshua Muravchik,"The Birth bangs of Arab Democracy", Los Angeles Times , January 10,2005.

[84] David Frum&Richard Perle , Op.Cit. , pp.30-32.

[85] Newt Gingrich ,"Rogue State Department ", Foreign Policy , July-August2003,p.45.

[86] ستيفان هالبر وجوناثان كلارك، مرجع سابق، ص ص ٣٤٥-٣٤٦.

[87] Paul Chilton ,Security Metaphors: Cold War Discourse from Containment to Common House, New York: Peter Lang,1996,p.27.

[88] Lawrence F. Kaplan &William Kristol , Op.Cit.,p.88.

[89] Norman Daniel, Islam and The West :The Making of An Image, Oxford: One World, 1993,p.12.

[90] Ziauddin Srder & Merryl Wyn Davies ,Why Do Peaple Hate America?, Cambridge: Icon, 2002,pp.11-12.

[91] Edward W.Said,Orientalism,London:Penguin,1995,p.3.

[92] Ibid.,p.321.

[93] Ibid.,pp.7-28.

تعقيب

أ. د. سيف الدين عبد الفتاح

• أريد أن أؤكد على مسألة الديمقراطية وتعريفها باعتبار الديمقراطية مفهوم منظومة، كما علمنا أ.د. حامد ربيع (رحمه الله)، فلقد تحدثت عن أربعة مستويات في تعريف الديمقراطية، وليس فقط ثلاثة كما ذكرت في الرسالة:

- المستوى الأول: جملة القيم الكلية.
- المستوى الثانى: جملة القيم النظامية (التصويت – الأغلبية – التمثيل).
- المستوى الثالث: المؤسسات والأبنية.
- المستوى الرابع: القواعد والإجراءات والقوانين التي يمكن أن تحكم مثل هذه العملية.

فهذه المستويات من التعريف هامة في هذا المقام، وربط التعريف بجملة من المفاهيم الفرعية هام أيضا، فمفهوم الديمقراطية هو مفهوم تاريخي طرأت عليه تطورات كثيرة وله طبعات مختلفة "محسنة"، حتى أننا نستطيع أن نقول أن مفهوم "أفلاطون" عن الديمقراطية كان مستبدا.

إذا نحن بالفعل أمام مسألة مهمة.

• نأتي بعد ذلك لمفهوم الثقافة السياسية، فقد قرأت عبارة مهمة جدا في دراستك وهي تتعلق بأنك في اختيار الأدبيات المتعلقة بالثقافة السياسية ركزت على الأدبيات فيما بعد ثمانينيات القرن العشرين، وذكرت أنها شحيحة وضئيلة وتكاد تنعدم.

وأريد تفسير هذه الظاهرة؛ لماذا يتوارى الاهتمام في وقت معين، ويقفز الاهتمام في وقت معين بمفهوم ثم يتوارى هذا الاهتمام في بعض الوقت؟ فنحن ننشغل بدراسة المفهوم دون أن نسأل أنفسنا: "لماذا اخترعوا المفهوم، ثم توقفوا عن التعامل معه بشكل من الأشكال؟"

• مسألة هامة أخرى تتعلق بمفهوم الثقافة السياسية، فمن يقرأ حول هذا المفهوم يجد أن ثلثي تعريفاته تحمل أبعادا استبدادية تقوم على قاعدة من الغرس والتعبئة، وهذا شيء عجيب، لدرجة أن أحد هذه التعريفات يجعل من الثقافة السياسية "غرسا لقيم في ذهن

المواطن بصفة مواتية للنظام السياسي، على نحو يحفظ استقراره واستمراره". فهذا كلام خطير، لأن النظام السياسي -من خلال الثقافة السياسية- يجعل المواطن يهتم بمسائل غير المسائل (تسميم سياسى لأولويات المواطن)، فيؤدى ذلك، أولا، إلى استقرار النظام ثم، ثانيا، إلى استمرار النظام بعد ذلك. لو المسألة كذلك، فلم يفعل صدام حسين ما هو أكثر من هذا؛ لم يفعل أكثر مما تمليه عليه بعض التعريفات أو معظم التعريفات المتعلقة بالثقافة السياسية في هذا المقام.

- و مثلما قالت د. أميمة و د. نبيل على، نحن لدينا فقر تنظيري كبير، وهو فرع عن الفقر المعرفي -كما أكد د. نبيل، وأنا أظن أننا في حاجة لإبداع مفاهيم جديدة.

أ.د. حامد ربيع حدثنا في الثمانينيات عن أن مفهوم الثقافة السياسية هو مفهوم مراوغ، وأنه قد نشأ لأغراض معينة تتعلق بالنظم السياسية في الداخل واستبدادها، والنظم السياسية فى الخارج، والتي لها سطوة، وتستطيع أن تصدر ثقافتها إلى الخارج.

وعندما سمعت ذلك اقترحت مفهوم " ثقافة السفينة". وأذكر ذلك لكي نعرف كيف أن الإطار المعرفي يمكن أن يبنى استنادا إلى حديث شريف كـــ "مثل قوم استهموا على سفينة، أصاب بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أدناها، .. " إلى آخر الحديث الشريف، وكان رد أحد الأساتذة هو: "لماذا لا تستخدم مفهوم الثقافة المدنية (Civic Culture) لجابريل ألموند، فلا يمكن أن يكون الحديث الشريف علما". وأنا أنتقد ذلك كلية، فالعلم ليس حكرا على طاقة أو مجال، فالدين ليس ضد العلم. ويمكن أن يحفز الدين الأكاديميا والحالة العقلية والقيم، فيمكن أن يفعل كثيرا في هذا السياق.

لكن ألموند في كتابه " الثقافة المدنية " تحدث عن كل ما يتعلق بالدين وبالثقافة المتعلقة بالتراث والتقاليد على اعتبارها فاسدة يمكن اقتلاعها.

أريد أن أقول أن الظواهر بصفة عامة لها ذاكرة، فلكل ظاهرة ذاكرة، وكل ذاكرة لها عمق وسطح، وظواهرنا فى دولنا عمقها أكثر من الظاهر منها.

والمسألة أيضا أنه لا ظاهرة في الدنيا إلا وفيها نواة صلبة لا يمكن أن تكون في حالة غازية أو سائلة، فلابد أن يكون فيها شيء ثابت يمكن أن تنجذب إليه بشكل من الأشكال، هذه النواة هي المكون الثقافي.. **فما من ظاهرة -حتى و لو كانت سياسية- إلا و لها مكون ثقافي.**

الأسئلة والمداخلات

أستاذة منى نادر:

- أولا، أتصور أن هناك فجوة بين الأطروحة كما يعبر عنها العنوان وبين جوانبها التطبيقية.

فلقد تحدثت عن أن العامل الثقافي أثر على مفهوم الشعوب (المستوى الجماهيري) في حين أن الجانب التطبيقي ركز على الغرب ورؤيته لنا، مع أنني أردت أن أعرف كيف أثرنا نحن في الغرب، وكيف غيرنا مفهوم الغرب عنا.

ثانيا : كان التغيير من إدارة بوش وليس من الجماهير، أى من القمة و ليس من القاع.

ثالثا : ذكرت أن التغيير هو ما يكون بشكل مباشر، ولكن التغيير الثقافي لابد أن يأتي بطريق غير مباشر من الهامش، ففى التحليل الثقافي ودراسات الثقافة نتعلم أن الثقافة تتغير بطرق غير مباشرة .

رابعا : تحدثت عن التغير الثقافي، وأتصور أننا كنا بحاجة لأن نسمع المزيد عن الدين والإعلام ورؤية الآخر. فهل كان من الأفضل التركيز على كافة الجوانب الثقافية، كبديل عن التركيز على تغير النظام السياسي ووصول المحافظين الجدد؟

خامسا، تحدثت عن العامل الخارجي. فكيف يؤثر في الثقافة، وما تأثير هذه الآليات علينا ونحن (المفعول به)؟

أ.د. مصطفى علوى:

إن المحافظين الجدد موجودون سياسيا من قبل جورج بوش وحتى من قبل كلينتون، فلقد عرضوا على الأخير مشروع القرن الأمريكي الجديد (New American Century)، وهو المنتج الفكري الرئيسي لهم، ولم يشتريه. وكان لهم وجود منذ إدارة ريجان وحتى كنيدى، أي منذ ستينيات القرن العشرين.

والسؤال هنا: لماذا تحولوا فجأة إلى تقديم تصور أو فكرة متكاملة عن التغيير؟ لماذا لم يحدث هذا قبل عهد الرئيس جورج بوش الإبن، على الرغم من وجود نفس أسماء المفكرين ونفس الإنتاج الفكري منذ ذلك الحين؟

أجيب على هذا بأنهم امتلكوا تأثيرا سياسيا عندما تحالفوا مع المحافظين المسيحيين، فعندئذ حدث نوع من التحالف الاجتماعي (Socio-Political Coalition) بين الأنجليكانيين (أنصار الكنيسة الأنجليكانية)، وعددهم سبعون مليونا داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وبين المحافظين الجدد، فهذا مكنهم لأن أنصار الكنيسة الأنجليكانية يمثلون عددا ضخما من الناس ويشكلون قوى دينية سياسية منظمة. فالمحافظون الأصوليون هم من مكنوا المحافظين من تقديم طرح متكامل عن التغيير "لينقذوا الداخل الأمريكي والخارج في الشرق الأوسط".

نقطة إضافية أود الإشارة إليها، وهي أنه رغم هذه المحاولات والاستراتيجيات لا يمكن الحديث عن نجاح للعسكرية الأمريكية -خصوصا خارج العراق- فمشروع الشرق الأوسط الكبير فى فبراير ٢٠٠٤ ثم الشرق الأوسط الموسع لم تكتب لها الحياة. وأدخلت تغييرات على المشروعين، فلم يعد العمل على آليات، ولكن مبادئ وأهداف فقط. وهذا ليس المهم، ولكن المهم هو أن المشروع لم ينجح، فلم يحدث تحول أو تغيير ثقافي مهم في المنطقة التي استهدف التحول فيها، وذلك فيما عدا العراق حيث أعيد تشكيل الخريطة السياسية بالكامل.

ريهام فرج:

سؤالي هو: هل يمكن اعتبار قانون تجريم الأعمال المعادية للسامية الصادر عام ٢٠٠٤ في عهد جورج بوش الابن جزءا من هذا التغيير الثقافي؟ هل هذا القانون يحمل بدايات تصنيف جديد للبشر، فهم إما معادون للسامية وإما لا؟

وهنا لابد أن نفرق – كما قال دكتور عبد الوهاب المسيري (رحمه الله) – بين اليهودية كديانة وإسرائيل ككيان استعماري ليس له دولة أو حدود ونشأت من حركة سياسية وهى حركة إنشاء وطن قومي لليهود في القدس. فهل هذا الخلط جزء من تغيير الثقافة السياسية؟

دكتور نبيل على:

أعتقد أن أستاذة داليا رشدي وضعت يدها على موضوع هام جدا، عندما تعرضت لمفهوم القوة اللينة. فالقوة اللينة أصبحت أخطر من الصلبة.

وأعتقد أن دراستها واقعة فى علاقات القوى الاجتماعية ببعضها البعض. وهي تحدثت عن رباعية القوة ممثلة في القوة السياسية والاقتصادية والحربية (شرطة وجيش) ورمزية. وأعتقد أن استطرادا لبحثك لابد من تحديد علاقة القوة الرمزية بثلاثية القوى. فالقوة الرمزية تتكون من الإعلام والتربية والتراث والتاريخ والفنون والإبداع، وأهم شيء الدين كقوة رمزية بهذا الشكل، لأن بالفعل المحافظين الجدد منطلقهم ديني، وهم يحاولون تكريس الدين بصورة خاطئة لتغيير مفاهيم عندنا.

ما أريد قوله هو أننا نريد الخطاب، فالخطاب يعطى قدرة أكبر على التحليل. وفي تعاملنا مع الخطاب نحن بحاجة لأن نخرج عن أطر المسلمات (Think out of the box) كما أوضح أ.د. سيف في تعقيبه، لأننا نحتاج إلى ابتكار (Creativity).

وألفت نظر حضراتكم إلى ما قالته أستاذة داليا عن تغيير الثقافة السياسية من القمة إلى القاع، فالإعلام النخبوي يؤدى إلى الإحباطات العظيمة التي نشكو منها.

وأتصور أنك لو أضفت جزءا عن تكنولوجيا المعلومات، فستضفي أبعادا هامة إلى بحثك.

أستاذة سماء سليمان:

هذا الموضوع كبير جدا و دسم، وخلصت فيه إلى نتيجة هامة، وهي أن المحافظين الجدد فشلوا في تغيير الثقافة السياسية في المنطقة العربية.

وسؤالي هو: هل من خلال قراءاتك، نجح العالم الخارجي في أية منطقة أخرى أو دولة بعينها في تغيير الثقافة السياسية؟

الأمر الآخر: ما تفسيرك لما يحدث في مصر من حيث المطالبة بالتغيير وظهور شخصيات جديدة على الساحة في إطار الاستعدادات لانتخابات ٢٠١١. فهل هذا صدى لمشروع المحافظين الجدد بدأ يقود إلى تحول في الفكر والثقافة السياسية في مصر.

هويدا منير:

طرحت أستاذة داليا رشدي مفهومين كانا بمثابة هدفين للمحافظين الجدد (قضية الإرهاب والديمقراطية)، فهم هدفان لتغيير الثقافة السياسية في منطقة الشرق الأوسط، وطرحتهم من وجهة نظر المحافظين الجدد بكل ما حملته وجهة النظر هذه من "خداع". فمفهوم الإرهاب جاء ليعني قبول إسرائيل في المنطقة، أما الديمقراطية فجاءت على العكس من إعلان المحافظين الجدد مساندة للأنظمة المستبدة.

فهل نجحوا في فرض مفهوميهم؟ في رأيي أنهم فشلوا في العراق وفي مواجهة الإرهاب بسبب قضية وجود الكيان الصهيوني، فلا نقبل التعايش معه ولا نقبل أن نكون إرهابيين. وهنا العلاقة بين مفهوم الثقافة والمصلحة، فالناس تبنى ثقافات متعلقة بمصالحها.

أستاذة هايدى عصمت:

سؤالى هو: إلى أى مدى يمكن أن اعتمد على خطابات المحافظين الجدد لأعرف أفكارهم؟

على المستوى الفكري ذكرت العلاقة بين الديمقراطية والإرهاب، وعلى المستوى الحركي ذكرت الأداة الثقافية يستخدموها لينفذوا ما يريدونه، ووصلت إلى فشل الولايات المتحدة فى تغيير الثقافة السياسية من الخارج. فلماذا لا نضع فرضية وندرسها عن العلاقة بين الديمقراطية والخطاب؟ هل من الأفضل أن يكون الهدف من الدراسة هو تأويل الخطاب أو معرفة المسكوت عنه في الخطاب؟

فالأدوات التي استخدموها على المستوى الحركي لم تفرز تغييرا ملموسا، وذلك على عكس المستوى الاقتصادي العالمي مثلا، حيث كانت هناك أجندات توضع من قبل النظام الاقتصادي العالمي، ربما أثرت هذه الأدوات على مستوى التعليم فتغيرت الأنظمة التعليمية في بعض الأنظمة العربية، ولكن فيما يخص الديمقراطية لم يحدث ذلك، ومن ثم فلم يهدفوا إلى تغيير فعلي.

أ.د. نادية مصطفى:

أعتقد أننا بحاجة إلى الاستماع إلى رأيك النقدي حول موضوع الرسالة؟ فلقد قمت بجهد في الرصد والتشخيص والتفسير، ونحتاج لأن نستمع إلى رأيك في الأمور الجدالية (Debatable) التي طرحوها.

ربما أضفت تعقيبا في نهاية حديثك من منطلق رأى "إدوارد سعيد" وغيره حول: "لماذا فشل المحافظون؟"، ولكني أتصور أن الموضوع فيه إشكالية أساسية ترتبط بعلاقة القوة والثقافة. من هنا أؤيد سؤال هايدي عن المسكوت عنه، ومنظومة المصالح التي تخدمها هذه المنظومة القيمية. فدائما ما نردد أن القيم ليس لها علاقة بالمصالح أو أن الفكري والقيمي ليس لهما علاقة بالواقع أو أن القيمي والفكري ليسا سياسة أو علم، وهذا غير صحيح.

مقولاتك تبدأ من أن هذه القيم لها تأثير، وهو ما يجب البحث فيه: كيف أن القيم التي يحملها فكر المحافظين الجدد تحقق منظومة مصالح للهيمنة الأمريكية، وليس مصالح الإنسانية (العدالة الإنسانية)، فالمسألة ليست كما يتصور البعض أنها حرية من أجل الحرية.

من هنا يأتي نقد الخطاب الشائع للمحافظين الجدد. فالإشكالية هي أننا لا نريد أن نقول أن القيم ليس لها تأثير، كما يدعي البعض، ولكن نريد أن نقول أن منظومة القيم وظفت لتحقيق المصالح والأهداف الإستراتيجية، ولهذا السبب لم يقدموا لنا نظما ديمقراطية. وهذا لا يعنى فشلهم، فلم يكن هدفهم هو أنظمة ديمقراطية حقيقية ابتداء. فلم يفشلوا، بل إنهم حققوا مصالح عسكرية واقتصادية، وهذا المشروع للهيمنة تقابله مشروعات مقاومة كثيرة.

فمقولتي الأساسية التي أدعوكم للتفكير فيها هي أن المحافظين الجدد لم يفشلوا في الديمقراطية، لأنهم لم يسعوا إليها أساسا.

هناك مسألة أخرى أود الإشارة إليها: في بيان المثقفين الأمريكيين الستين تبرير للحرب العادلة على الإرهاب، أما بيان المثقفين المائة والعشرين فيرفض وصف الحرب بأنها حرب عادلة على ما يسمى الإرهاب. والبيانان استعانا بمنظومة قيم أمريكية؛ أحدهما

قال أن الحرب ليست لها علاقة بالقيم ولكن لها علاقة بمجموعة مصالح. وواقع الأمر أن القيم لابد أن توظف لتحقيق مصالح.

أما بالنسبة لملاحظة أ.د. سيف عن التغيير الثقافي، فهناك مقولة هامة بدأنا نسمعها وهي "أنه لابد من وقت حتى تتحقق لدينا الديمقراطية". وهي مقولة بدأ الحزب الوطني يتبناها، ويرددها عندما كثرت الدراسات التي تأخذ بالتحليل الثقافي (الثقافة والديمقراطية) وتقول أن الديمقراطية ليست مجرد إجراءات، وأن الديمقراطية تحتاج لتغيير ثقافة المواطن، وأن الحديث عن الديمقراطية في الدستور لا يعني أن هناك ديمقراطية. وهذه مقولة شديدة الخطورة (حق أريد به باطل)، وإلا فما هي معالم الديمقراطية التي يفترض أن نتحرك نحوها.

تعقيب الأستاذة داليا رشدي على الأسئلة والمداخلات

- لقد تحدثت فعليا في الرسالة عن ثلاثة أبعاد:

١) مفهوم التغيير في الثقافة السياسية.

٢) مفهوم الفكر العقائدي وكيف يؤثر في السياسة الخارجية للدول.

٣) البعد المتعلق بالتطبيق.

ومن ثم فهناك الكثير من التفصيل حول عدد من المسائل -منها التغيير الثقافي- في الرسالة.

- بخصوص سؤال المفعول به، وكيف تأثر بتغيير الثقافة السياسية. هناك مستويان للتغيير؛ مستوى القمة ومستوى القاعدة، والتأثير الأمريكي يكون على الجماهير وليس على النخبة.

فسياسات التعليم تغير ثقافة الأطفال والدبلوماسية الشعبية و المواقع الالكترونية. كل هذه أدوات لا تخاطب النخبة، ولكن الجماهير.

أيضا لم يكن من الممكن فى الرسالة الحديث عن المجتمع العربى والإجابة على المزيد من التساؤلات، مثل: "هل نجحت سياسات المحافظين الجدد أم لا ؟". فمثل هذه التساؤلات تقع خارج نطاق الرسالة على اتساع نطاقها.

- بخصوص سؤال أ.د. مصطفى علوي: لماذا نجح المحافظين الجدد في إدارة جورج بوش الابن ؟ هذا الجزء أدركته فى الرسالة، فأجبت على ذلك بالقدرة على بناء التحالفات، والدعم المادي، والتماسك الفكري، والقدرة على نشر الأفكار.

وساعدهم في ذلك أمران: ١) أزمة الحادى عشر من سبتمبر. فهذه الواقعة هي أهم واقعة حدثت وسمحت لهم بدخول الإدارة الأمريكية. ثم ٢) ضعف خبرة الرئيس الدولية.

- سؤال آخر حول: "هل نجحت أية تجارب في تغيير الثقافة السياسية بغض النظر عن فشل المحافظين الجدد في الشرق الأوسط؟"

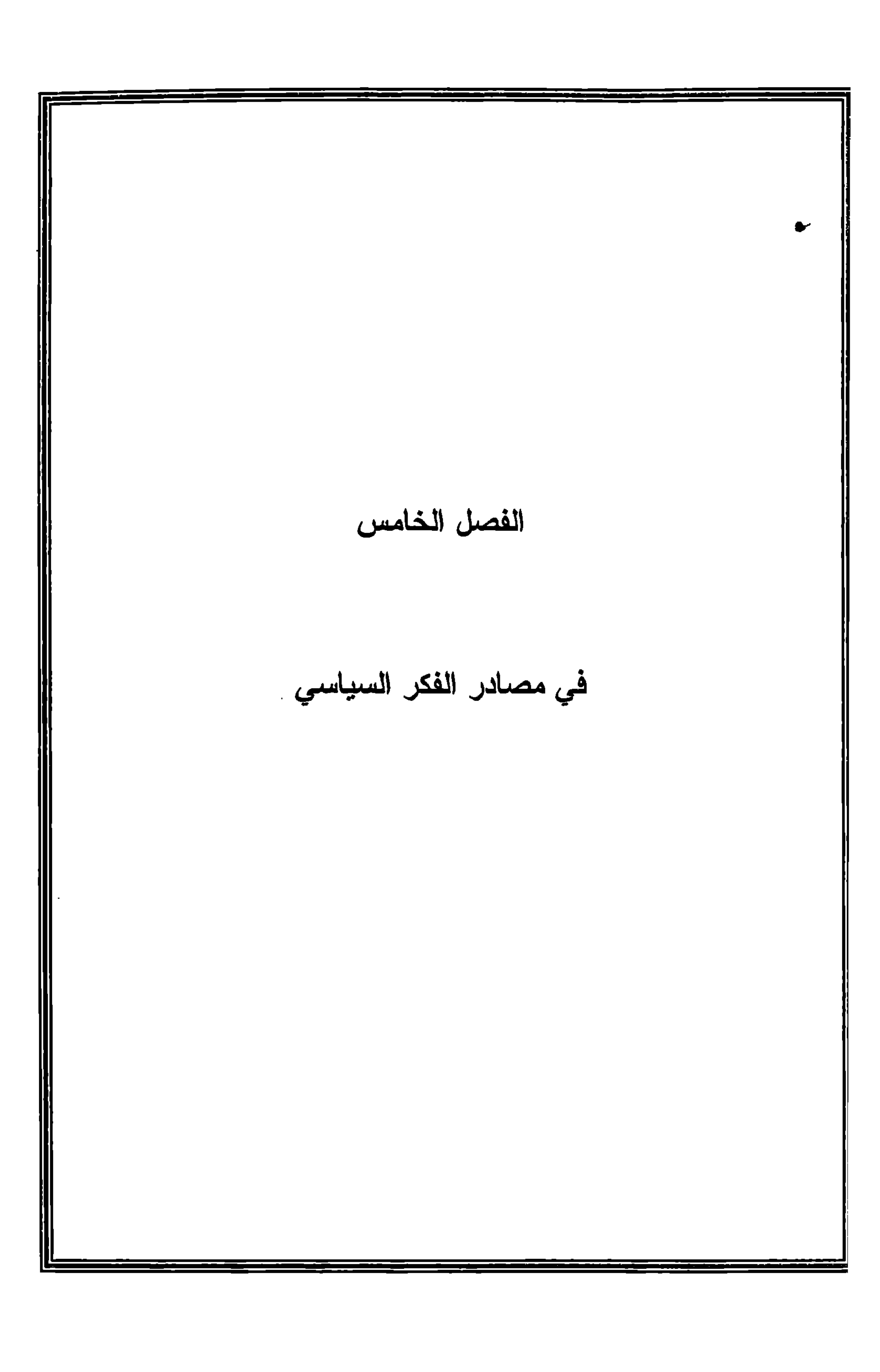
ركزت على تجربة واحدة بشكل تفصيلى -وهي تجربة اليابان- فالمحافظون الجدد نجحوا فى تغيير الثقافة السياسية فى اليابان.

- بالنسبة لحديث أ.د. نادية عن المنظور القيمى والرأي النقدي، قمت بتغطية هذه المسألة في الجزء الأخير من الرسالة. فالرسالة لم تقتصر على رصد كلام المحافظين الجدد أو على ماذا قالوا، وكيف تتصرف الإدارة الأمريكية بناء على هذه الأفكار.

الفصل الأخير من الرسالة به رؤية تقييمية لوجهة نظر المحافظين الجدد في العراق، وقمت بتجميع الحجج الأساسية للمحافظين الجدد وفندتها.

- أما عن منظومة القيم وعلاقتها بالواقع في الولايات المتحدة الأمريكية، فأقول أن من النتائج التي توصلت إليها في آخر الرسالة أن من أسباب فشل المحافظين الجدد الغطاء السياسي لأفكارهم. وقد كان هذا واضحا من دعوتهم لغزو العراق، فلو كانت المسألة هي مسألة إرهاب، فلماذا تمت الدعوة للحرب منذ عهد كلينتون، ومن قبل هذا. إذا فهدفهم لم يكن تغيير الواقع والثقافة بهذا المعنى أو فرض نظام ديمقراطي، لكن كانت لهم أهداف أخرى أرادوا تحقيقها بغزو العراق.





الفصل الخامس

في مصادر الفكر السياسي

الأدب كمصدر من مصادر الفكر السياسي المصري الحديث*

أ.د.محمد صفار**

مقدمة :

ليست العلاقة بين الأدب والسياسة وليدة العصر الحديث، وإنما ترجع إلى أقدم العصور، فكتاب (الأشعار الخمسة) أو (البنجاتنتوا) تم تأليفه بناء على طلب من الملك. فلقد طلب الملك من أحد حكماء البراهمة أن يؤلف له كتاباً يعلم أولاده فن تدبير الملك، فكتبه الحكيم على صورة حكايات تعلم أولئك موضوعات هذا الفن آنذاك (سياسة الخصوم والأنصار، والحرب والسلام، وصنع القرار). وفى التراث العربي الكلاسيكي، ورد في (كليلة ودمنة) أن سبب تأليفها هو رغبة بيدبا الفيلسوف أن يرد دبسليم الملك الظالم عن ظلمه من خلال تأليف قصص على لسان الطير والحيوان باعتبار ذلك أكثر البدائل عقلانية، بدلاً من المعارضة العلنية والعصيان المسلح، ويدخل ذلك في باب أدب النصيحة كأحد مصادر الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

أولا، الأدب في السياسة والسياسة في الأدب:

في الأدب الأوروبي، نزل الأدب ساحة السياسة ليقوم بدور هام في كشف مشكلات المجتمع وتشخيص أدائها، إن لم يقم باقتراح وصفة العلاج. فعلى سبيل المثال لا الحصر، قدم فرانز كافكا تحليلاً رصيناً عن واقع الإنسان الحديث أمام مؤسسات القوة الحديثة غير الشخصية التي تتحكم فيه وتسيره ثم تقوم بإعدامه، وذلك فى رائعة (المحاكمة).

ولا يبارى جورج أوريل فى تحليله لميكانيزمات وأدوات النظام الشمولي السلطوي في روايته (١٩٨٤) -التي تعد يوتوبيا مضادة أو مقلوبة. ولعل أهم ما يورده أورويل في تلك الرواية هو ممارسة التحكم والسيطرة من خلال خلق لغة جديدة تبسيطية اختزالية تجعل من غير الممكن التفكير في معارضة السلطة بسبب

---

* محاضرة مارس ٢٠١٠ من محاضرات السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، العام الدراسي ٢٠٠٩-٢٠١٠

** أ. د. محمد صفار، أستاذ مساعد العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

خنق إمكانيات اللغة التعبيرية عن طريق "الإصلاح" المستمر لها، فضلاً عن عمليات المحو المستمر للذاكرة التاريخية في الصحف والكتب والوثائق.

ويؤكد جورج أورويل في مقال بعنوان "لماذا أكتب" على وجود دوافع كبرى للكتابة والتأليف تتفاوت درجة وجودها لدى كل كاتب وفى كل مرحلة عنده، ألا وهى الأنانية المحضة، والإحساس بالجمال، والرغبة في الوصول للحقيقة التاريخية، وأخيراً الدافع السياسي. ويعرف أورويل الدافع السياسي باعتباره الرغبة في دفع العالم في اتجاه معين وتغيير أفكار المجتمع عن الصورة التي يجب أن يكون عليها. والحقيقة أن الكاتب يخوض غمار هذا الصراع وسط صراع آخر داخلي، حسبما يرى أورويل الأدب من قضية الهيمنة لدى جرامشى، بالإضافة إلى ذلك يجعل الطابع السياسي للأدب بإمكان هذا الأخير القيام بالدورين المتناقضين للأيديولوجيا (الحفاظ على الوضع القائم) واليوتوبيا (الدعوة إلى التغيير الاجتماعى والسياسي) لدى كارل مانهايم.

لا غرابة إذا أن يندرج الأدب ضمن موضوعات علم السياسة، وأن تفرد له الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية مكاناً مخصوصاً. فقد أنشأت الجمعية قسماً خاصاً بداخلها يسمى (السياسة والأدب والفيلم)، يهدف إلى تدعيم دراسة **التفاعل بين الأدب والسياسة**، وعلى وجه الخصوص الطريقة التي يمكن لدراسة الأدب أن تثرى من خلالها فهمنا للحياة السياسية. ويذكر موقع الجمعية على شبكة الإنترنت أن الفهم الذي يعتمد عليه للأدب هو الأدب بالمعنى الواسع الذي يشمل الأشكال المختلفة للأعمال الفنية بما في ذلك الأفلام السينمائية، الأمر الذي يعد – من وجهة نظر الجمعية – دليلاً على تعقد بل وتغير اللاندسكيب المتعلق بدراسة السياسة، بما يجعل الأدب / الفيلم نمطاً مثيراً للبحث في المؤسسات والمبادئ السياسية.

ثانيا، الأدب والفكر المصرى الحديث:

لم يكن الفكر المصرى الحديث استثناء فيما يتصل بالعلاقة الوثيقة بين الأدب والسياسة، فإذا جاز اعتبار عشرينيات وحتى أربعينيات القرن العشرين بمثابة ذروة الإبداع الفكري في مصر، فإن أعلام تلك الفترة برزت في ميادين الفكر والأدب والسياسة على حد سواء، وحازت قصب السبق فيها كلها. ويرى محمد صابر عرب

في كتابه "المفكرون والسياسة في مصر المعاصرة" أن المقال السياسي للعقاد كان ظاهرة سياسية وأدبية، وأن لغته الأدبية فضلاً عن عمق تحليله السياسي وسعا من اهتمام الجماهير بالقضايا الوطنية (ص٤٥٩).

- ويُبرز الدكتور محمد حسين هيكل في كتابه "ثورة الأدب" وظيفتين سياسيتين للأدب: أما الأولى، فهي الأدب الذي يسخر لخدمة الطغاة وتكثيف الظلام حول أساليب استبدادهم، ويقوم بتلك الوظيفة أرباب القلم الحقيقيون –من وجهة نظر هيكل– من أمثال تولستوي (ص٢٢).

ونكاد نجد نفس تفرقة هيكل فيما يتصل بعلاقة الأدب بالسياسة، وإن كانت بكلمات أخرى، لدى توفيق الحكيم. فهناك من وجهة نظره **أدب السياسة** أو **تسييس الأدب** الذي ينشأ عن إعجاب الأديب بالسلطة ورغبته في التقرب منها وخطب ودها، مما يجعله يسخر قلمه لخدمة أفكار وتعاليم وآراء السلطة، ليكون إنتاجه الأدبي تابعاً وظلاً وصدى للسلطة.

من ناحية أخرى هناك وظيفة ثانية للأدب، تجسدها **سياسة الأدب** (أو ما يجوز لنا أن نطلق عليه **الأدب السياسي**) والتي تنشأ عن انفعال الأديب بما يحدث في عصره ومجتمعه، من أفكار وأخطار وتحديات، بما في ذلك تحدي واقع السلطة القائمة والتمرد عليه، ولذلك يكون إنتاجه الأدبي نابعاً من إيمانه وقناعاته وإحساسه ومطلق إرادته.

ويتحدث طه حسين في مقدمة كتابه "المعذبون في الأرض" عن **الأدب الجديد** (يقصد الأدب السياسي الرمزي) الذي تولده حكومات الطغيان حينما تضطر الكتاب إلى الإشارة والرمز عوضاً عن التصريح، حينئذ تكون وظيفة هذا الأدب الجديد هي الإفلات من الرقابة عن طريق إنشاء لغة جديدة للتواصل (هي اللغة الرمزية) بين الأدباء والقراء تفوت على الرقيب من ناحية، وتنقل المعاني والمضامين للقارئ من ناحية أخرى، ويتلذذ ويستمتع بها الناس من ناحية ثالثة.

وهكذا يقوم الأدب السياسي بلغته الرمزية وليدة الظروف السياسية بقهر البغاة من وجهة نظره. ولأن نشأة هذا الأدب وظيفية فإن وجوده سيتوقف عندما يتوافر

مناخ سياسي حر، حيث لن يحتاج الأديب إلى التخفي، وإنما سيحط اللثام عن أفكاره ومعانيه دون أن يخاف (ص ١٢-١٣).

ثالثا، الأديب وباحث العلوم الاجتماعية والواقع المصرى:

لعل ما يخفى الغائية السياسية للأدب -ومن ثم ارتباطه بالواقع- هو نظرية البرج العاجي، التي تصور **الأديب** ناسكاً في صومعة معزولاً عن الواقع ومتعالياً عليه، لانشغاله بتأويلاته الذاتية التي تفتح له أبواب عالم المثل الأفلاطوني. غير أن توفيق الحكيم يكشف لنا عن القلب السياسي لأدبه عندما يعيد تعريف البرج العاجي باعتباره **برجاً عاجياً أخلاقياً، وليس فكرياً**. فهو برج يتعالى فيه الأديب عن المطامع المادية والمآرب الشخصية والمباذل العصرية. إنه البرج الذي يعتصم فيه الأديب بالوحدة المعنوية بمعنى الاستقلال والحرية والكمال، وبكلمة واحدة؛ هو الصفاء الفكري والنقاء الخلقي للأديب. ويكاد يقترب البرج العاجي الأخلاقي من مفهوم العزلة الشعورية (الذي أورده سيد قطب في سياق آخر، ولكن يمكن توظيفه في سياق علاقة الأديب بالواقع) حيث يخالط الأديب الناس ويقاسمهم كل شيء إلا ضعفهم الفكري والخلقي، وهو في ذلك يفهمهم ويصورهم ويكتب لهم ليكون قيادة معنوية وأخلاقية وفكرية تضع لهم معالم في الطريق الذي يختاره.

أما **باحث العلوم الاجتماعية**، فينوء بمسلمات العلم التي لا يملك أن يناقشها، لأنه استنبطها أساساً عند تطويع عقله في سنين الدراسة، لينطلق فكره من تلك المسلمات دون مراجعة أو نقاش.

كذلك يضيق الباحث بتخصصه الدقيق الذي يفتح له كوة صغيرة على جانب من الواقع، فيعلي من شأن هذا الجانب باعتباره أهم جوانب الواقع، لا لشيء سوى لأنه الجانب الذي بذل جهداً ووقتاً في دراسته.

وفضلاً عن ذلك تثقل النظريات والاقترابات والمفاهيم (عدة الباحث التي لا يستطيع مفارقتها) كاهل الباحث، وهى -باختزالها للواقع بسبب طبيعتها التبسيطية التجزيئية- تدفعه إلى حشو الواقع فيها حشواً ليثبت صدق افتراضاتها ومقولاتها والفروض المستقاة منها. بل إن مفردات ومصطلحات تلك النظريات

العلمية تجعل الباحث يفكر ويتحدث برطانة يفتن بها، رغم أنها تقطــع حبــال الاتصال بينه وبين الواقع، فينكره الواقع وينكر هو الواقع.

وأخيراً ، فإن الموضوعية الصارمة المطلوبة من الباحث أقامت حــاجزاً نفسياً وشعورياً بينه وبين الواقع، فلم يعد يراه أو حتى لم يعد يرغــب فــى أن يراه.

ويميز الأديب عن الباحث أنه لا يحمل تلك الأوزار النظرية والمنهاجية، وبالتالي يستطيع أن يتصل بالواقع اتصالاً مباشراً ، دون أن يرشحه من خلال فئات التصنيف أو يختزله فى علاقات سببية مفرطة التبسيط، وإنما يندمج فــي الواقع ويمازجه ويتلمس معالمه. ومن خلال نسق القيم الــذي يعلنــه الأديــب صراحة أو يرمز إليه، فإنه يستطيع إضفاء المعــاني علــى أحــداث الواقــع وشخوصه وعملياته (الوظيفة التأويلية)، كما يستطيع أن يتخيل الواقــع ويعيــد صياغة أحداثه وشخصياته وعملياته (الوظيفة الجنائية). وهناك أمثلة أوردهــا على سبيل المثال لا الحصر لأعمال أدبية استطاع أصحابها أن يتناولوا بمنتهى الجرأة والدقة في التحليل قضايا ومجالات لم يلتفت إليها الباحث الاجتماعي أو لم يعرها الاهتمام الكافي الذي تستحقه ، بل طوعت هذه الأعمــال القالــب أو الشكل الأدبي حتى تستطيع معالجة تلك القضايا والاقتراب منها.

- في "يوميات نائب في الأرياف" يــتم توظيــف القالــب الأدبــي للمذكرات التي لا تحتاج إلى الترابط لتحليل النظام العدلي فــي تعرضــه لإحدى قضايا القتل في الريف، مع كل ما يصاحب ذلــك مــن إجــراءات وشكليات منذ دخول القضية في النظام وحتى إغلاقه لملفاتها دون الوصول للقاتل. فلم تكن جريمة القتل هي موضوع القصة، وإنمــا طريقــة تعامــل النظام العدلي الشكلانية معها.

- فى "السلطان الحائر" يعرض الأديب عن طريق تغييــر الــسياق التاريخي لإحدى لحظات الأزمة التي مر بها النظام السياسي المصري في عهد الرئيس جمال عبد الناصر، عندما تأرجح في الاختيــار بــين القــوة كأساس للسلطة والشرعية القانونية من خلال الانتخابات. لاحــظ الخلفيــة

العسكرية للحكام المماليك وبيع الحاكم في السوق؛ الأولى شديدة الاتصال بنظام ٢٣ يوليو العسكري، والثانية كناية عن الانتخابات.

• في "المعذبون في الأرض" يعرض الكاتب لمظاهر الظلم الاجتماعي في الريف المصري، وكيف يثقل النظام الاجتماعي الإقطاعي القائم قبل عام ١٩٥٢ على الفلاحين، بما يجعل الحياة مستحيلة. فقد اختتمت القصص التي ضمها الكتاب بهلاك أو انتحار أو ضياع أبطالها.

• في "العيب" يعرض المؤلف لما يسمى في علم الإدارة بالهيكل غير الرسمي الذي يشكل بناء موازياً للمؤسسة، ويستعرض آليات وعمليات الفساد الهيكلي في إحدى المصالح الحكومية من خلال تقديمه للشخصيات المختلفة. كما يصور الفساد كعملية منظمة لها إجراءات ومراحل، ولها مبررات فكرية وأسباب نفسية واقتصادية.

•في "شيء من الخوف" يقوم الكاتب بتصوير آليات وعمليات الاستبداد بالتركيز على شريحة مجهرية يفترض أنها تمثل الواقع المصري الكلي، وهو يعرض عرضاً نفسياً لسيكولوجية الاستبداد من خلال تصوير الحالة النفسية للمصري المقهور ويحاول اقتفاء أثرها تاريخياً بقدر ما أعانته على ذلك إمكانات العمل الأدبي وأدواته.

• في "رسالة البصائر في المصائر" يعرض الكاتب في إحدى قصصها لقضية البطالة بين خريجي كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، وكيف ينتهي الحال بأحد خريجيها، بدلاً من أن يمثل مصر في السلك الدبلوماسي، لأن يعمل في إحدى الفنادق الكبرى كنادل، لكن مهمته الحقيقية أن يكون مرافقاً للسيدات ويقدم خدمات جنسية (gigolo). ولا يفوت الكاتب -في عرضه لانهيار حلم وقيم ومكانة الطبقة الوسطى- أن يربط بين ذلك وانهيار مكانة مصر على مستوى العالم العربي، عندما يُطلب من هذا الشاب أن يقدم تلك النوعية من الخدمات لأحد الأثرياء العرب الذي أبدى إعجابه به، وإلا فقد وظيفته في الفندق الكبير.

رابعا، الفكر السياسي لعلى مبارك وعبد الله النديم ومحمد المويلحي:

(١) على مبارك والوضع المادي للمثقف:

يصنف عبد المحسن بدر رواية "علم الدين" لعلى مبارك باعتبارها رواية تعليمية خالصة ركزت بدرجة أكبر على الجانب التعليمي بسبب ارتباط على مبارك وغيره من رواد هذا الجنس الأدبي بمشروع النهضة الذي تقوده الدولة في عهدي محمد على وإسماعيل (ص ٥٧-٥٨). أما علم الدين، الشخصية المركزية في الرواية، فهو العالم الأزهري ذو الأصول الريفية الذي تهيأت له الفرصة وابنه برهان الدين لمرافقه سائح إنجليزي، شغف باللغة العربية وأراد تحقيق نسخة من لسان العرب، في سفره إلى أوروبا. ومع إدعاء على مبارك أن تلك الشخصية من نسج خياله، يلمح عبد المحسن بدر إلى وجود "الكثير من التشابه بين شخصية علم الدين وبين شخصيته (أي شخصية على مبارك)" (ص٦٩).

ورغم التأكيد على ضعف العنصر الروائي في (علم الدين) واستغلال كاتبها الفرصة ليدس آراءه في مسامراتها الأولى، إلا أن على مبارك يضع يده في المسامرة الخامسة للرواية على إشكالية من أكبر إشكاليات الثقافة المصرية آنذاك، بل وربما حتى وقتنا الحاضر، ألا وهى الوضع المادي للمثقف. ويعرض مبارك هذه الإشكالية في سياق تناوله لشخصية علم الدين ورسمه لملامحها، تظهر المشكلة المادية بالنسبة للمثقف عندما يتغير وضعه الاجتماعي ويصبح رب أسره ومسئولاً عن أعضائها، حينئذ تتبدى له المشكلة في المفارقة بين (كثرة العيال وضيق الحال) أو (كفاية العائلة وقلة الجراية) بلغة على مبارك (ص ٣٤٢). الأمر الذي يدخل المثقف في حالة نفسية من الغم والهم والقلق تجاه المستقبل والخوف على مصير أولاده بعد مماته (ص ٣٤٥).

ويقوم مبارك في إطار حوار بين علم الدين وزوجه في المسامرة الخامسة من الرواية بتفكيك الموقف المبدئي القدري من المشكلة المادية للمثقف، عارضاً البدائل المختلفة التي توصل إليها بعد إعادة صياغة المشكلة المادية للمثقف بمفردات جديدة. والموقف المبدئي الذي يمثله علم الدين في البداية هو

اقتران العلم بالفقر والجهل بالثروة، باعتبار ذلك التلازم قضاء من الله يستلزم الصبر عليه والرضا به (ص ٣٤٧). ويدعم هذا الموقف المبدئي أن تلازم الفقر والعلم من جهة، والثروة والجهل من جهة أخرى، هو تقسيم إلهي للأرزاق بين البشر بما يكفل المساواة بين الخلق، واحتياج بعضهم لبعض في معاشهم (ص ٣٥١). وسيعمد رد الزوجة على ذلك (والتي يمثل حوارها مع زوجها نوعاً من الحوار الذاتي لأنه علمها كل ما تعلمه، وهى ذاتها لا تفتأ تؤكد على ذلك أثناء الحوار) إلى إعادة صياغة مفردات المشكلة المادية للمثقف من خلال القيام بنقلة تأويلية في الإطار العقدي الذي يقوم عليه تلازم العلم والفقر، بما يفسر حقيقة هذا التلازم. فمع تأكيد الزوجة على أن كل شيء يحدث بقضاء وقدر من الله (ص ٣٥٠)، إلا أنها تعيد تأويل مفهوم القضاء لتصرفه عن المعنى المرتبط بقهر الإرادة الإنسانية وإجبارها على أوضاع معينة إلى المعنى المرتبط بأنه جعل الحياة الدنيا موضع كسب وسعى عن طريق ربط الأمور بأسبابها. وبذلك يصبح الأخذ بالأسباب وإتباع السفن الجارية هو فحوى الخضوع لقضاء الله والامتثال لأوامره (ص ٣٥٢). وبذلك يمكن إعادة صياغة مفردات المشكلة، بعد إخراجها من حيز القضاء الإلهي الذي يعفي الإنسان من المسئولية والفاعلية، وفقاً للسببية التي تشكل جوهر السنن الجارية. فأهل العم طلبوا العلم واستدعوا إفاضته، فأفيض عليهم ؛ وكذلك أهل الغنى سعوا في تحصيل المال والأخذ بأسبابه، فأفيض عليهم. وبالتالي فإن قلة المال وضيق الحال بالنسبة للعلماء هو بلا ريب –من وجهة نظر الزوجة – لأنهم قصروا في الأخذ بأسباب الرزق ، لكنهم توهموا أن ذلك التلازم بين الفقر والعلم هو بقضاء سابق من الله (٣٥٣).

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه بعد إعادة صياغة مفردات المشكلة المادية من (قضاء وقدر) إلى (طلب وأرب) هو: ما هي البدائل المتاحة أمام المثقف – العالم في حالة علم الدين– ليخرج من حالته المادية السيئة؟ ويستعرض الزوجان في حوارهما عدداً من البدائل، ويناقشان مناقب ومثالب كل منها، ومن المثير للدهشة أن البدائل التي استعرضها على مبارك في أخريات القرن التاسع

عشر، ما تزال هي نفس البدائل المطروحة أمام المثقف المصري للخروج من الوضع المادي المتردي في الوقت الحالي.

١- **بديل العودة إلى الريف:** وهو من ناحية المزايا يضمن نفقة عيش أقل وهواء أنقى وصحة أحسن وأكمل، فضلاً على أنه يتيح للمثقف أن ينفع أهل الريف بعلمه في مقابل الانتفاع منهم بالرزق، بالإضافة إلى الحصول على الثواب الأخروي. ولكن يعيب هذا البديل من ناحية المساوئ ظلم أهل الريف وإجحافهم وسوء أخلاقهم وانشغالهم الدائم بأمور المعاش، مما يبدل صفات العالم المحمودة بأضدادها ويضيع علمه ويجعل لا يكسب عيشه إلا بإراقة ماء وجهه(ص ٣٥٤-٣٥٥). ويكشف سياق الحوار عن التوجه الديني للمثقف المصري وتحيزاته ضد الريف وأهله، برغم بل وربما بسبب أصوله الفلاحية، الأمر الذي سينعكس في الهجرة المتواصلة من الريف إلى المدينة، وفى الفقر الثقافي للأقاليم مقارنة بالقاهرة، وفى نقص أو حتى غياب دراسات علمية جادة عن الريف المصري ومشكلاته.

٢- **بديل التواصل المجتمعي أو الدور التعليمي:** ويتلخص في قيام العالم بدور تثقيفي للمجتمع المحلي الذي يقيم فيه بسبب عدم قدرة أعضاء المجتمع على متابعه الدروس العلمية لجفاف اصطلاحاتها ولعدم تفرغهم. ويدخل ذلك في باب النصيحة التي تحدث عنها الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حديثه الشريف. فلا يتنافى مع الاشتغال بأمور الدين والعبادة السعي للكسب الحلال الذي هو واجب عندما يتعلق بعيالة الأهل والذرية (ص ٣٦٠) ويفهم من السياق، وإن لم يذكر مبارك ذلك صراحة، أن العالم سيتقاضى ممن يقوم بتعليمهم أجراً عن تخصيصه جزءًا من وقته بشكل منتظم لتعليمهم ما يحتاجون إليه (في سياق الرواية التي يجسد فيها العالم الأزهري شخصية المثقف، فإن ما يحتاج الناس إلى تعلمه هو أمور العقيدة والعبادة).

٣- **بديل الارتباط بالسلطة:** ليس الارتباط بالسلطة في هذا السياق هو تولي مناصب سياسية تتعلق بصنع القرار أو الانخراط في صفوف النخبة السياسية، فلم تكن بنية السلطة التي احتل فيها غير المصريين الصفوف الأولى

تسمح بذلك، ولكن سيصبح ذلك ممكناً في عهود لاحقة. وإنما يقصد بهذا البديل في "علم الدين" الاتصال بأصحاب السلطة (أرباب الكلمة)، والتودد إليهم، وبالتالي يولون المثقف وظائف لها مرتبات يعتمد عليها المثقف في معاشه (ص٣٦١). وقد صك مبارك اصطلاحاً معبراً عن تلك الحالة / الوضعية التي يرتبط فيها العالم بالسلطة الحاكمة، بعد أن فقد استقلاله المادي، ألا وهو (العالم الموظف) (ص ٣٦٤).

ويشكك فى جدوى هذا البديل أن علاقة الرئيس بالمرؤوس قوامها الذل والمهانة برغم أمانة وصدق المرؤوس، فضلاً عن أن الوظيفة تلزم الإنسان في هذه الحالة إما بأن يتبع الحق فيغضب الخلق، أو أن يتبع الخلق فيغضب الحق(ص ٣٦٢). ورغم تأكيد على مبارك في الرواية على أن ضيق العيش أفضل من الوظيفة بهذا الحال، إلا أنه لم يتبع ذلك في حياته المهنية، وإنما كان نموذجاً لما أسماه هو بالعالم الموظف.

٤- **بديل الهجرة إلى الخارج**: إن المسامرة الخامسة لم تفصل في هذا البديل، وإنما جعلته بديلاً احتياطياً في حالة إخفاق البدائل السابقة، حيث أشارت الزوجة أنه إذا لم يتغير الحال بعد كل ذلك فعلى الزوج أن يغير الفن (مجال التخصص والعلم الذي تعلمه) أو أن يغير البلد (الموطن الذي يجب أن يقيم فيه(ص ٣٦٦). ولكننا نستطيع أن نعتبر بقية مسامرات الرواية (١٢٥ مسامرة) تفصيلاً لهذا البديل، فضلاً على أن علم الدين وابنه- بحسب ما أشار إليه محمد عمارة فى مقدمه الأعمال الكاملة لعلى مبارك- لم تكتمل رحلتهما في فرنسا ولم يعودا كما كان مقرراً إلى مصر (ص ٨٤). ولعل المفارقة هنا هي أن على مبارك لم يسلك في حياته المهنية هذا الطريق، بل كان طوال حياته بامتياز رجل الدولة أو العالم الموظف.

(٢) عبد الله النديم وأزمة الهوية:

درس النديم علوم اللغة والأدب التي استهوته أكثر من دراسة العلوم الدينية، وقد لعب دوراً سياسياً عظيماً أثناء الثورة العرابية، الأمر الذي يمثل سياقاً هاماً في قراءة أعماله الأدبية والصحفية، فلقد كان النديم اللسان الذي خاطبت به قيادة الثورة

الجماهير. وتتناول آثار النديم الشعرية والنثرية قضايا سياسية في الصميم كأزمة الهوية والأثر الاجتماعي للاختلاط بالأجانب وواقع الفلاحين وبؤس عيشتهم واستغلالهم من قبل المرابية والفساد الأخلاقي للأثرياء المصريين. وتتضح الطبيعة السياسية لكتابات النديم في ضوء تعريف بنديكت أندرسون للأمة باعتبارها مجتمعاً متخيلاً، ويعود التخيل إلى أن حتى أعضاء أقل الأمم عدداً لا يستطيعون التعرف على بعضهم البعض، وإن كانت صورة اجتماعهم تعيش في عقل كل أبناء الأمة. وقوام هذه الصورة المتخيلة التي تمثل الأمة –بحسب أندرسون، هو علاقات الأخوة الأفقية العميقة التي تغطي أو تخفي أية علاقات استغلال أو تراتبية اجتماعية أو أشكال لعدم المساواة في الحياة الواقعية لتلك الجماعة (ص٦-٧) .

وقد أولى أندرسون عناية بالصحف باعتبارها "شكلاً قاصياً " للكتب فى تقديم صورة جلة للمجتمع المتخيل، حيث يمثل انتظام صدور طبعاتها في أوقات معينة بديلاً لصلوات الصباح في المجتمع العلماني. الأمر الذي يمنح قارئ الصحف الإحساس بالسكينة والطمأنينة إلى أن عالمه المتخيل يضرب بجذوره في عمق الحياة اليومية (ص ٦-٣٤).

ولما كانت لغة الصحيفة بمفرداتها وتراكيبها ومعانيها ودلالاتها أدوات رسم وتعميم صورة المجتمع المتخيل، سيتسنى فهم افتتاح النديم للعدد الأول من "التنكيت والتبكيت" بتوجيه الخطاب إلى "أبنائه بجده اللغة العربية" الذين هم "كرام اللغة وإخوان الوطنية". كذلك سيعلن النديم أنه يقدم خدمة وطنية جليلة بإصدار صحيفة ذات لغة سهلة، يستطيع الجميع قراءتها، وتكون "كصاحب يكلمك بما تعلم" (سلافة النديم، ص٩٥-٩٦).

ولاشك أن تعلم النديم لفن الإشارات التلغرافية واعتماده عليه لكسب عيشه أثر في أسلوبه الأدبي ونوعية أفكاره، فلقد استطاع تحرير اللغة الصحفية من تعقد التراكيب وتقعر الألفاظ، وأنتج لغة تلغرافية يفهمها الجميع، بذلك تصلح كأساس لخلق جماعة لغوية ناطقة بها أو "جماعة مصرية متخيلة" بتعبير بنديكت أندرسون.

وتقدم نظرية اللغة لدى النديم أساساً صالحاً لاستيعاب مفهوم الوطنية المصرية لديه، بل وفكره السياسي بوجه عام، حيث يقيم النديم تصوره على نظرية

عالم البيولوجيا لامارك في أن الوظيفة تكون العضو. ولذا يحتاج اللسان إلى استخدام وتدريب، حتى يقوم بوظيفته النفسية في التعبير عن المشاعر والانفعالات، وبالوظيفة الاجتماعية في إرساء شبكة العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها الوطن. ويماهي النديم بين اللغة والوطن والهوية؛ "فهى (أى اللغة) أنت، إن كنت لا تدرى من أنت. وهى وطنك، إن لم تعرف ما الوطن".

ومن ثم سيقود التخلي عن اللغة – وهى قضية كانت مثارة بشدة أيام النديم، وللأسف حتى يومنا الحاضر– إلى فقدان الذات والجنسية، والأهم من ذلك الاستقلال. فإن اللغة الأجنبية ترتبط مفرداتها بانفعالات حسية ومعنوية، لابد لمن يتبناها بدلاً من لغته أن يعبر عنها، أو بعبارة النديم أن يجعل من جسمه "آلة لمظاهر الألفاظ وغرضاً لمواقع المعاني"، وبذلك تذوب شخصيته الفردية وهويته الجماعية. ومن هنا يمكن اعتبار الحل الذي كرس النديم جهده للقيام به في التعليم والصحافة، ألا وهو العودة إلى اللغة الوطنية، حلا ذي طبيعة سياسية أصيلة، حتى وإن لم يتضح ذلك بصورة مباشرة (لمزيد من التفاصيل، ص ص ١١١–١١٩).

فى هذا الإطار، تقدم قصة "عربي تفرنج" التي نشرت في "التنكيت والتبكيت" –ويعدها البعض هي أول رواية مصرية، لا رواية "زينب" للدكتور هيكل– تحليلاً فى غاية العمق والدقة والسهولة في الفهم لأزمة لهوية عند المثقف المصري. ويستخدم النديم الاسمين الشهيرين في الأوساط الريفية المصرية (زعيط) و(معيط) ليقيم نوعاً من التواصل بين شخصيات القصة القصيرة، التي تقدم تجسيداً لأنماط اجتماعية لا حالات فردية، وبين عقلية القارئ المتلقي صاحب الثقافة المتواضعة أو الأمر الذي تقرأ له الصحف في القرى والمدن المصرية. وتدور القصة حول زعيط ابن أحد الفلاحين الذي تعلم في المدارس الحكومية وأرسل إلى بعثة في أوروبا، فعاد إلى أهله محملاً بالنقمة على دينهم ولغتهم وعاداتهم وحتى أذواقهم.

ويتضح ذلك فى تأفف زعيط من الاستقبال بالأحضان ، ونقده لوضع البصل (الذي نسي اللفظ العربى له، وأشار له بالكلمة الأجنبية أونيون) في الطعام ، وتذمره من عدم فهم أبيه له عند إيراده لكلمات الأجنبية. وأخيراً وصل إلى قمة الاحتقار، عندما سب والده قائلاً: "أنتم أبناء العرب زى البهايم". ولا يترك النديم

القارئ دون أن يشرح له ماهية أزمة الهوية ويؤصل أسبابها، بعد أن جسد الحوار في القصة القصيرة مظاهرها الفجة. فالمسألة هي خروج زعيط عن "حد الجنسية وطباع النوعية" فاستحال عليه العودة إلى طبيعته الأولى، وأصبح كالغراب الذي أخفق في التقليد وفي العودة إلى أصله. ويعلل هذه الظاهرة بعدم التهذيب والتربية في نطاق الأسرة، وإخفاق النظام التعليمي في تقديم علوم من شأنها تقدير الطالب لحقوق الوطن وشرف الأمة وفوائد التقاليد ومزايا الوطنية، بل تعلم علوماً لا تفيد الوطن، ومن هنا كان ميله إلى الأجانب الذين يعرف لغتهم ويسعى لتقليدهم (ص ص ١٠٠-١٠١). وتتفق حبكة الرواية الصغيرة مع ثوابت فكر النديم في إقامة الوطنية على أساس اللغة وأهمية التعليم والتهذيب الأخلاقي في إصلاح الشعب. وقد استطاع النديم فى وقت مبكر أن يلمس أزمة الهوية لدى المثقف، وقد جعل من زعيط وأسلوبه في الحديث (يختلف حوار زعيط عن أسلوب القصة في الحوار بشكل ملحوظ) نموذجياً حياً للمثقف المتغرب المحتقر لذاته والناقم على دينه ووطنه وأهله.

٣- محمد المويلحي والعلاقة بين الأصالة والمعاصرة:

يدور "حديث عيسى بن هشام" لمحمد المويلحي في إطار إحدى أبرز إشكاليات الفكر السياسي المصري والعربي الحديث، وهى قضية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، أو القديم والحديث، أو الذات والآخر، مع كل ما يندرج تحت هذه الإشكالية من قضايا رئيسية وفرعية. ولهذا الغرض جدد محمد المويلحي في أسلوب المقامة كشكل أدبي لتتخذ طابعاً حوارياً يناسب العلاقة الإشكالية بين الأصالة والمعاصرة، وذلك من خلال القيام بأمرين. أولاً، جعل من الراوي، وكان دوره يقتصر على سرد الأحداث فقط في المقامة كما تبلورت في العصر العباسي الثاني، شخصية درامية نسج حولها الأحداث، وأجرى على لسانها حوارات، ثانياً، أخرج تلك الشخصية الدرامية الأخرى، التي أسماها في البدء (الدفين) ثم فى بقية الحديث (الباشا)، من أحد القبور. وبينما يمثل عيسى بن هشام الحاضر بكل انقساماته وتناقضاته ومأساته، يمثل الباشا الماضي بكل ما يحيط به من مهابة وجلال وشرف ونبالة. وسيشكل الحوار بين عيسى والباشا محور هذا العمل الأدبي، كما سيجسد الحوار الصاخب الذي لا يهدأ بين القديم والحديث أو الماضي

والحاضر، أي -بكلمة واحدة- بين الأصالة والمعاصرة. ولما كانت إشكالية العلاقة بين القديم والحديث لا تنشأ إلا في إطار عملية تحديث مجتمعي واسعة النطاق هي التي تضفي على المؤسسات الموروثة صفة القدم أو التقليدية، والمؤسسات المستوردة صفة الحداثة أو المعاصرة، فإن الإشكالية تتصل بالعلاقة مع الذات بقدر اتصالها بالعلاقة مع الآخر في الوقت نفسه، ولفك الاشتباك بين هاتين العلاقتين، قسم المويلحى "حديث عيسى بن هشام" إلى جزأين ورحلتين، كما يرى أحمد الهواري فى كتابه (نقد المجتمع في حديث عيسى بن هشام). فهناك الرحلة الأولى إلى الداخل، ويتم فيها تناول المجتمع المصري بكل شرائحه وطبقاته ومشكلاته ومؤسساته، وأيضاً هناك الرحلة الثانية إلى الخارج (فرنسا) لمقارنة الشرق بالغرب (ص٥٤).

إن أبرز ما يلفت النظر في "حديث عيسى بن هشام" هو أنها تعكس منذ الصفحات الأولى إشكالية العلاقة بين المثقف والواقع. إن موضوع الزحام كان مشتركاً في الكتابات الغربية والمصرية في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مثلما لاحظ تيموثى ميشيل في كتابه "استعمار مصر". وقد مثل الزحام في شوارع المدينة، من نفس المنطلق، موضوعاً رئيسياً في (حديث عيسى بن هشام) حيث جوبه عيسى والباشا بالزحام منذ أول لحظة في المحكمة وفى الفندق وفى المقهى وفى المسرح وفى المرقص، وفى كل مكان أيضاً (ص ص ١١٤-١١٨).

يجسد موقف عيسى بن هشام، الراوي والشخصية الرئيسية الأولى في العمل، من الحشود الصاخبة المكونة للزحام موقف المثقف المصري من الواقع، أو قل يجسد انفصال المثقف المصري عن الواقع. ويتضح ذلك في أول موقف درامي، وهو الشجار الذي نشب بين الباشا والمكاري، وتجمع الحشود (النظارة بلغة المويلحي) حول الاثنين، واستغاثة المكاري بالشرطي الذي اقتاد الباشا إلى قسم الشرطة، وهو يكاد "يغمى عليه من الدهشة"، وسير الباشا "مسحوباً بذراع الشرطي" و"الجمع على أثرهم إلى القسم"(ص ص ١٦-١٧). ففى خضم كل هذا نبحث عن عيسى بن هشام ولكن من دون جدوى، فقد انسحب من موقعه كشخصية درامية في الحديث وعاد إلى موقعه كرواي يسرد ما يحدث دون أن تجرى على لسانه كلمة

واحدة . بل إنه لم يعد يسرد الأحداث مستخدماً ضمير المتكلم الجمع، كما كان يفعل قبل ذلك، وإنما صار يقوم بالسرد مستخدماً ضمير الغائب الجمع، إمعاناً في التدليل على المسافة التي تفصله عن ذلك الجمع الذي فر من وجهه.

•إشارة أخرى في "حديث عيسى بن هشام" على انفصال المثقف عن الواقع يمكن رؤيتها بوضوح في موقف آخر، وهو زيارة عيسى والباشا إلى المحكمة الأهلية. ويتضح هذا الانفصال عن الواقع في رؤيته له ككتلة واحدة غير متمايزة تختلط فيها الأجزاء بحيث لا تتضح صورتها ولا تبين معالمها، مما يعجزه عن فهم الواقع واستيعابه، ناهيك عن طرح حلول لمواجهة تحديات الواقع. فقد وجد عيسى في المحكمة وجوهاً مكفهرة، وأنفاساً مقطوعة، وأيد مرفوعة، وباطلاً يذكر وحقاً ينكر، وتهديد جندي، واستبداد حاجب، واستعداد محام، وصياح طفل، وتلهف فتاة، وتأفف شيخ، وشحذ ألسنة، وتأهب للنزاع، ورغبة في الغنيمة، وكرد فعل فوري على كل هذا، قال عيسى بن هشام "فانزويت بصاحبي" (ص ص ٣٥-٣٦).

في إطار ما أسماه أحمد الهواري الرحلة إلى الداخل، طاف عيسى والباشا بالعديد من عوالم المجتمع المصري، ولقد كشف المويلحي -من عيون بطليه- عن مظاهر التشوه القيمى والهيكلي فى مؤسستين هامتين:

أما الأولى، فهي المحكمة الشرعية كمثال على المؤسسات الأصيلة، والثانية هي المسرح كنموذج للمؤسسات المستوردة. ففي وصف المويلحي لواقع عمل المحكمة الشرعية يتعرض لأوجه الخلل، إن لم يكن الفشل الهيكلي لهذه المؤسسة من خلال تعرضه للخطوات أو المراحل التي تشكل عملية التقاضي، من الخارج إلى الداخل. ففي ساحة المحكمة تزدحم المركبات والجياد والبغال والحمير، وعلى الباب يقف حارس عجوز اجتمع عليه الخرف والسقم وبلغ به العجز مبلغه، أما السلم فقد ازدحم بأناس مختلفي الأشكال والأجناس (يتشاتمون ويتلاعنون ويتلاطمون ويتلاكمون) مما جعل الناس يتصادمون بالحيطان ويتساقطون على الأرض"، وأخيراً في قاعة المحكمة ذاتها "نساء صائحات مولولات ونائحات معولات ونادبات باكيات"، وقد اختلط الناس ببعضهم البعض: مغامرة النساء، والجدال والخصام، والكلام الحسن والرقيق، وألفاظ الفحش والهجر.

وفى داخل القائمة ينادى الحاجب بصوت خفيض تارة وبصوت عالٍ تـــارة، وقد غصت القاعة بباعة الفول والبصل وبالشهود وغلمان المحـــامين والخـــصوم والكتبة (ص ص١١٩-١٢١).

وفى المسرح يصف المويلحى ما حاق بتلك المؤسسة من تشوه فـــي قيمتهـــا وكيفية عملها وشكلها بانتقالها من البيئة الغربية إلى البيئة الشرقية. ففـــى مقامـــة "العمدة فى الملهى" يجلس عيسى والباشا بين أخلاط الطبقات، وقد عـــلا الـــضجيج والصياح وكثر اللعب والمزاح (شتماً وركلاً ولكماً). وبعد ارتفاع الستار، ظهـــرت طائفة من الممثلين والممثلات "..بكلام مبهم وبألفاظ لا تفهم ... في أزياء متعاكسة وأشكال غير متجانسة... وظلوا يعبثون بالأناشيد والتلاحين، ثم انصرفوا عنا بعـــد حين" (ص٣٥٠، ص٣٥٢). ولا يفوت عيسى أن يذكر للباشا مقدار الـــشقة التـــي تفصل حال المؤسسة المستوردة المشوهة عن أصلها في البلدان الغربية، فأساســـها ليس العبث والتبذل، وإنما التثقيف والتأديب. وهى تقوم بدور في التـــشئة مكمـــل لدور الجرائد من خلال غرس الأخلاق الفاضلة وتشخيص تاريخ أهل الفضائل في الأزمان المختلفة وبيان عاقبة الفضيلة والرذيلة. ولتقريب مقاصد تلـــك المؤســـسة وبلدانها الأصلية إلى إدراك السامع، يؤكد عيسى أنها تقوم بما يسمى عند المسلمين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (ص٣٥٤).

لقد أعاد المويلحى صياغة إشكالية الأصالة-المعاصرة من خـــلال المواقـــف والأماكن المختلفة التي طوف بها عيسى والباشا في أرجـــاء روايتـــه، فلـــم تعـــد الإشكالية هي التصادم أو التقابل بين قديم موروث وحديث وافد، بل صـــار التـــشوه والاهتراء في شكل ومضمون كليهما، بما يفرز أزمة مجتمعية شديدة التعقيـــد، لـــم يحاول المويلحي أن يطرح لها حلاً.

ويسوق على لسان إحدى الشخصيات أنه لا يجد علة لتقليد الشرقيين لكافـــة مظاهر الحياة الغربية كالعميان، إلا أن المجد القديم خلف إحساساً بالبطر والكبـــر مما أورث التوكل والتواني وهو ما قاد إلى الغفلة عن الماضي ذاتـــه، الـــذي أدى بدوره إلى القناعة بالأخذ دون مشقة بقشور المدينة الغربية، مـــع تـــوهم المكانـــة والرفعة في ذلك (ص ٣٦٤).

ولعل من اللافت للنظر أن "حديث عيسى بن هشام" مثلها مثل "علم الدين" في أنهما لم يكتملا -أي لم يصل الكاتب فيهما إلى نهاية- ولم يعد بطلا الرواية (عيسى والباشا في الأولى، وعلم الدين وبرهان الدين في الثانية) من رحلتهما، بل استغرقهما استقصاء أصول المدنية الغربية. وهو ما يثير التساؤل عما إذا كان العقل المصري في بحثه عن جذور مشكلاته الفكرية يقفز فوق سياقه الثقافي وواقعه التاريخي وحاضره الاجتماعي إلى سياق وواقع وحاضر آخر يتخذ منه زخماً بديلاً لمشروع نهضته، إلا أنه في بحثه عن ذاته يضيع في الآخر دون أن يتمكن من العودة من الرحلة إلى الخارج.

ماذا بعد:

لقد حاولت في هذه الورقة أن ألقي الضوء على وجود علاقة عضوية بين الأدب والسياسة، بما يفتح الباب أمام الأدب ليصبح مصدراً ثرياً للتنظير السياسي بوجه عام ولدراسة الفكر السياسي المصري الحديث على وجه الخصوص. ولا تزعم هذه الورقة أن الأدب هو المصدر الأوحد ولا حتى الأفضل في دراسة الفكر السياسي المصري الحديث، لكنه على الأقل أحد المصادر بالنسبة لعديد من الموضوعات التي تعجز المصادر التقليدية للفكر عن تقديم معلومات ومفاهيم بشأنها.

والسؤال الذي أود اختتام هذه الورقة به هو: إذا كان الأدب مصدراً على درجة من الأهمية للفكر السياسي المصري وللنظرية السياسية، فما هي المناهج التي يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتبعها في دراسة الأدب حتى تتخذ هذه الدراسة طابع العلم وحتى تكتسب نتائج هذه الدراسة حجية ومكانة العلم؟ ولا تدعي هذه الورقة أنها تناولت هذه النقطة، إلا أنها تسعى إلى دفع الجهود لاستكشافها وتغطيتها، لما لها من الأهمية.

تعقيب

أ.د. نادية أبوغازي*

أعبر عن بالغ سعادتي باختيار هذا الموضوع كحلقة نقاشية بالسمينار العلمي للقسم، فتلك هي المرة الأولى التي يتم فيها تناول العلاقة ما بين الإبداع علي وجه العموم والفكر السياسي، ومن ثم فقد خرجنا من المفهوم السابق تبنيه للثقافة علي كونها الفكر ونمط الحياة إلى مفهوم أوسع للثقافة بكونها الإبداع بمختلف أنماطه وأشكال التعبير عنه.

وأما بخصوص ما تعرض له د. صفار في ورقته، فقد تخيلت في البداية أنه سيركز فقط علي النماذج الثلاثة التي اختارها كنماذج للتحليل، إلا انه تطرق إلي ما هو أبعد من ذلك وجاءت الورقة جامعة بما فيه الكفاية. هذا وقد طرح قضية هامة، وهي كيفية تناول الباحث الاجتماعي وباحث العلوم السياسية للأدب، والمنهج الصالح لتناول الأعمال الأدبية في حقول علم الاجتماع. ولمزيد من الإيضاح سوف أركز في تعقيبي علي **عدة نقاط رئيسية**، وهي كالتالي:-

النقطة الأولى تخص عنوان الورقة، وهو الأدب كمصدر من مصادر الفكر السياسي المصري الحديث، فأرى أن ما تعرض له د. محمد صفار قد ركز علي الرواية بشكل أساسي ودورها كمصدر من مصادر الفكر السياسي، وقد يكون هذا التركيز معقولاً من باحث العلوم الاجتماعية لكون الرواية تمثل نمط الكلمة المكتوبة في الإبداع، والتي تبدو هي الأقرب إلي الباحث في حقل العلوم الاجتماعية، إلا أنني أريد أن نتوسع مستقبلاً في هذا التناول لنركز علي مختلف صور الإبداع بما فيها الموسيقي والأغنية والفن التشكيلي والمسرحية وغيرها من صور الإبداع، وكيف يمكن لها جميعاً أن تشكل في بعض الأحيان مصدرا قد يفوق في أهميته الرواية في تشكيل الفكر السياسي، فعلي سبيل المثال، يعد الفن التشكيلي والرسم الأكثر استخداماً للتعبير عن الهم الفلسطيني والقضية الفلسطينية وإيصالها للعالم، ولهذا كثيراً ما تهاجم معارض الفن التشكيلي التي تتناول هذا الشأن.

* أ.د. نادية أبو غازي، أستاذ مساعد قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

النقطة الثانية التي أريد الإشارة إليها هي أن الإبداع لا يمثل فقط مصدرا من مصادر الفكر السياسي، وإنما تتعدد وظائفه ليصبح مصدرا للتعبير ورؤية للواقع وأحياناً مساهما في تغيير هذا الواقع، ولهذا أري ضرورة التوسع في إيضاح الدور الذي يمكن أن يؤديه الإبداع.

النقطة الثالثة هي أن العلاقة ما بين الإبداع والواقع هي في الحقيقة علاقة تأثير وتأثر، فالإبداع هو نتاج للواقع ويخرج منه، إلا أنه في الوقت ذاته يصب في هذا الواقع ويؤثر عليه. كما أن علينا الانتباه إلي علاقة أخري، وهي العلاقة ما بين مختلف أشكال الإبداع. فلو أن هناك تناسقا ما بين مختلف أشكال الإبداع، ما بين الموسيقى والفن التشكيلي والروائي، الخ..، لكان المجتمع في حالة صحية والعكس صحيح، فلو تتبعنا تاريخ الفكر في عصر من العصور لوجدنا في كل عصر قضية أو قضايا معينة انشغل بها المبدعون جميعاً.

ففي المرحلة التي تحدث عنها د. صفار، وهي أواخر القرن الـ١٩، يلاحظ الترابط ما بين أفكار المبدعين من أمثال محمد عبده وترجمات فتحي زغلول، وغيرها من الأعمال والتفافها حول قضية مقاومة الاستعمار والاستقلال، فتم التعبير عن تلك القضايا عبر فنون الإبداع في الرواية والمسرح وغيرها.

أما في مرحلة ثورة ١٩١٩ فقد شغلت قضية القومية المصرية المبدعين ووجدت أصداء لها في عدة مجالات، فعلى صعيد المسرح شهدت تلك المرحلة بداية خلق مسرح قوي ورواية قوية، وعلي مستوي الموسيقي بدأت الأغاني تترك انطباعها لدي المواطنين في الشارع المصري عبر موسيقى وأغاني سيد درويش، وعلي صعيد الفن التشكيلي - وفي الوقت الذي غني فيه درويش لمختلف فئات الشعب- وجدنا محمود مختار يتخذ من الفلاحة المصرية رمزا لمختلف أعماله، ويجعلها رمزا في تمثاله وحدة مصر.

كما شهدت مرحلة الـ ٥٠ والـ ٦٠ من القرن العشرين التفاف فنون الإبداع أيضاً حول عدد من القضايا، والآن تعكس فنون الإبداع أيضاً الواقع الذي تلاشى منه الهم القومي المشترك الذي يلتف من حوله الشعب، وهو ما انعكس بدوره علي الحياة الثقافية، وأوجد بها حالة من حالات التناقض الثقافي، هذا التناقض الذي امتد لفنون الإبداع لتشهد حالة ارتباك وتناقض متوازية مع هذا، فنجد أنه في الوقت الذي يشهد فيه العصر الحالي

ظهور عدد من الفرق الشبابية التي تحاول إحياء التراث واختيار الكلمة، تتزايد الأغاني والألحان الهابطة التي تنعدم بها الكلمة، وتتسم بالإسفاف في الألحان.

النقطة الرابعة: فيما يخص العلاقة ما بين الأدب وباحث العلوم الاجتماعية والمنهج المناسب لدراسة تلك العلاقة، لابد في هذا أن نتحرر من المناهج المحددة لدراسة الظاهرة السياسية وألا نرفض الأدوات المنهجية القادمة من الفروع الأخرى بحجة فقدان الدراسة لصفتها السياسية، فإن كان من الممكن علي سبيل المثال أن يطور باحث العلوم السياسية أدوات خاصة به لدراسة الأدب عبر التراكم العلمي وعلي مدار السنوات القادمة، فإلي هذا الحين يمكننا الاستفادة من المناهج الموجودة في علوم الأدب وغيرها من الحقول.

نهاية، أود ان ألفت الانتباه إلي ملاحظتين يجب مراعاتهما أثناء تحليل الأعمال الأدبية والإبداعية، وهما:-

أولاً: علينا أن نكون علي دراية بكيفية الاقتراب من تلك الأعمال الإبداعية أثناء دراستها، فدراسة السينما علي سبيل المثال تتطلب دراسة الشخصية وتحليلها، ودراسة الأغنية لابد وألا تقف عند دراسة الكلمات ودلالاتها، وإنما يجب أن تمتد إلي دراسة مدلول اللحن والإيقاع، الخ...

ثانياً: لابد وألا نحمل المبدع أكثر مما يحتمل، كان ينتقد المبدع لكونه لم يقدم حلولا للمشاكل التي يتناولها في أعماله، في الوقت الذي لا يجب فيه علي المبدع بالضرورة أن يقدم تلك الحلول بوضوح، ودون أن ينتقص ذلك من قيمة أعماله، فوظيفة المبدع الأساسية هي أن يرصد الواقع، وأن يلفت الانتباه إلي المشاكل الموجودة بالمجتمع، أو تلك التي يمكنه أن يتنبأ بحدوثها. ومن ثم فإن المبدع ينبه المجتمع إلي تلك القضايا بعيون محررة، وكثيرا ما يكون الحل متضمنا في العمل ولكن على نحو غير مباشر. فيمكن علي سبيل المثال رصد الواقع المصري في القرن العشرين عبر أعمال نجيب محفوظ ورصده لتطورات الواقع السياسي والاجتماعي المصري في تلك المرحلة.

الأسئلة والمداخلات

آية نصار:

إلي أي مدي يمكن أن نتحرك في إطار الأعمال الأدبية والثقافية في ضوء المعنى الموجود؟ وكيف يمكن التعامل مع مصادر الأدب وسط الجماعة العلمية السياسية، خاصة وأن أغلب الدراسات في كلياتنا الآن أصبحت تجمع ما بين عدة حقول؟ ففي كلية التربية علي سبيل المثال تأتي الدراسات والأبحاث لتجمع بين الأبعاد التربوية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم أرى هذه الأبعاد بهذا الشكل مترابطة. كما اعتقد أن باحث العلوم السياسية علي عكس الأديب عليه أن يقدم الحل في أعماله.

داليا رشدى:

لي تعليق في البداية، وهو أن ما طرح قد جاء أوسع من العنوان، وتضمن أبعادا أكثر مما يشير إليه عنوان الورقة. أما تساؤلاتي فهي: كيف يؤثر الأدب علي الرأي العام؟ وهل سيقتنع الأفراد بأن ما يقدمه الأدب من حلول هي حلول على نفس درجة العلمية التي ينظرون بها إلي ما يقدمه علم السياسة من حلول؟ هل الأدب المعبر عن الواقع العربي يصلح لأن يستخدمه الغرب لدراسة تاريخنا وواقعنا المعاصر؟ ولماذا لا نقوم نحن بدراسة الواقع الغربي عبر أعمال الغرب الأدبية؟

أ.د. كمال المنوفي:

لى تعقيب بشان ما أشارت إليه د. نادية أبو غازي من أن الأديب لا يطلب منه بالضرورة أن يقدم حلا، إلا أنني أرى أن المبدع كي يؤثر في الواقع من حوله عليه ألا يقف عند مرحلة رصد الواقع وأن يمتد في أعماله إلي محاولات تقييم هذا الواقع وتغييره.

ولي تساؤل عن موقع الأدب في العصر المصري القديم والوسيط؟ فكيف يمكننا دراسة الأدب علي سبيل المثال في العصر الفرعوني؟ وما هي المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في تلك الدراسة؟ وهل يمكن علي سبيل المثال اعتبار أحكام القضاء والمحاكم الشرعية مصدرا لدراسة الأدب في حقبة زمنية معينة؟

جيهان الحديدي:

هل هناك تأثير للأعمال الأدبية علي الواقع، وليس الفكر السياسي فقط؟

لاحظت أن معظم الأعمال الأدبية التي أشير إليها تنتمي إلى ما قبل منتصف القرن العشرين، فماذا عن الأعمال الأدبية المعاصرة، والتي أراها مشبعة بالذاتية والمشاكل الشخصية أكثر من الهموم العامة والقومية؟

إسلام حجازي:

أري أن المبدع سواء في الرواية أو المسرح هو أفضل من يقوم بدور المثقف العضوي والمقدم للحلول، تلك الحلول التي تأتي على إحدى ثلاث صور رئيسية: أولها، تشريح الواقع، وثانيها، التنبؤ بالواقع، وثالثها، تقديم الحلول كفكرة الثورة الرمزية،. وأقترح أن يقوم قسم العلوم السياسية بعقد مؤتمر لمناقشة تلك العلاقة ما بين الأدب والفكر السياسي في إطار أكثر اتساعاً عن حلقة نقاشية وأن يشارك فيه المهتمون من الباحثين لدراسة الكيفية التي يمكن بها إحداث التكامل المنهجي بين الحقول المختلفة.

أسامة صالح:

أعتقد أن الأدب بالتأكيد يمكنه أن يؤثر علي الواقع إذا ما تحول إلي أعمال سينمائية. ففريد شوقي علي سبيل المثال قال أن فيلمه جعلوني مجرماً كان السبب في اتخاذ عبد الناصر قرار إلغاء الجريمة الأولى من صحيفة السوابق، كما أن فيلم كلمة شرف أسهم في صدور قرار يسمح للسجين بزيارة أهله في حالات معينة. وعلي الصعيد الأمريكي أيضاً أسهمت العديد من الأفلام السينمائية في التمهيد لمجيء رئيس أسود إلي البيت الأبيض في الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك الكثير من الأمثلة على أعمال أثرت في الواقع عندما تحولت إلى أفلام سينمائية.

سمية متولى:

لدي العديد من التساؤلات والأفكار المطروحة..أشعر أن تأثير الأدب والروايات الأدبية على الواقع قائم على افتراض مؤداه أن قارئ القصة قادر علي قراءتها بعمق واستنتاج المعنى من ورائها، وأرى أن هذا الأمر علي سبيل المثال غير متحقق مع القارئ المصري.

كما أطرح تساؤلا: أين هي الأعمال الأدبية التي تجسد واقعنا الحالي؟

عبد الرحمن:

لماذا يبدو لي أننا خارج الزمن، لماذا لا ندرس أعمالنا الأدبية السابقة؟ على الرغم من أنني أرى أن العديد من الأعمال الأدبية التي مر عليها قرون قد يكون لها نفس المصداقية في الإرشاد إلى مشاكل واقعنا الحالية، فلماذا لا نقرأ للسابقين؟

عبير ربيع:

ماذا عن ظروف نشر القصص والأعمال الأدبية؟ وهل يرتبط تأثير هذه الأعمال بظروف النشر؟

تعقيب د. محمد صفار على الأسئلة والمداخلات

في البداية أود الإشارة إلي أن فكرة وجود الجماعة العلمية السياسية واحتمالات التعاون ما بين أعضائها يرتبط بوعي الجماعة ذاتها. وأذكر أنه في أحد السمينارات التي سبق لي وأن حضرتها، أبدي د. جلال معوض -رحمه الله- شعوره بالحزن لأننا لا نقرأ أعمال بعضنا البعض. وأنا الآن اشعر بالحزن، لأننا لا نعرف حتى بعضنا البعض، ولا نعلم المجالات والمواضيع التي يهتم بها كل منا، ومن ثم كيف يمكن لنا تفعيل هذا التعاون في الوقت الذي نجهل فيه اهتمامات بعضنا البعض!

أنا أؤيد مفهوم د. نادية للثقافة، ذلك المفهوم الواسع للثقافة والذي تتخطى فيه الثقافة نمط الفكر والحياة لتشمل كافة صور الإبداع في مجمله.

تعقيبا عما أشار إليه أ.د. كمال المنوفي عن تقديم الأديب لحلول للمشكلات، أري أن الأديب حينما يرصد الواقع وحينما يرصد مشكلة ما، فإنه يتحدث عن مجموعة القيم التي يؤمن بها. ، فثروت أباظة -على سبيل المثال- كان ليبراليا، وتحدث عن فكرة غياب الحرية، بينما كان يوسف إدريس اشتراكيا وتحدث من ثم عن قضية العدالة. كما أن من أهم الوظائف التي يقوم بها الأديب التنبيه إلي المشكلات ورصد الواقع. في فيلم "انتبهوا أيها السادة" نبه العمل إلي احتمالات تلاشي الطبقة الوسطى، في الوقت الذي تحدث فيه فيلم رد قلبي عن طبقة وسطي صاعدة في مواجهة إقطاع ذوي الأصول التركية.

فيما يتعلق بالمناهج الجديدة لدراسة الأدب في بعض العصور، فما أشار إليه أ.د. كمال عن إمكانية دراسة أحكام المحاكم الشرعية كمصدر للأدب يجعلنا نعود بالفعل إلى

أعمال المؤرخ عبد الرحمن عبد الرحيم، حينما اعتمد علي أحكام المحاكم الشرعية لدراسة الريف المصري، وهو ما يثير قضية البحث المستمر عن المناهج الجديدة للدراسة.

وأما ما يخص تأثير الأدب علي الواقع، فلم تكن تلك القضية التي قصدت علاجها في الورقة المقدمة لكوني بالأساس غير خبير بها، وقد قصدت التعامل مع تأثير الأدب فقط علي الفكر والنظرية.

تعقيب د. نادية أبو غازي على الأسئلة والمداخلات

لي عدد من الملاحظات وهي:-

أولا، فيما يخص مسألة قراءة النص والتأويل، لابد وألا نبالغ في تأويل الأعمال وأن نحترم خصوصية الإبداع.

ثانيا، لا يجب بالضرورة أن يقدم المبدع حلا واضحا ومباشرا، وفي كثير من الأحيان تكون الحلول متضمنة في العمل، ففي "مأساة الحلاق" لصلاح عبد الصبور يعرض الكاتب لقضية القهر الذي يمارسه النظام، ويحمل في نهايته بإعدام الحلاق المسئولية عن هذا القهر للنظام والمثقفين والشعب المتخاذل.

رابعا، في مرحلة الستينيات -علي سبيل المثال- كثيراً ما لعبت الفنون الإبداعية دورا هاما في نقد الواقع ومحاولة البحث عن حلول، وجاء علي رأس الأشكال الإبداعية التي لعبت هذا الدور المسرح، ولهذا كثيراً ما تم إغلاق المسارح في تلك الفترة.

كما إن للإبداع في كثير من الأحيان دورا في توجيه الرأي العام، علي سبيل المثال تأتي القضية الفلسطينية، وكيف يتم التعبير عنها عبر الرسم والفن التشكيلي.

خامسا، بالنسبة للفن الفرعوني، فهناك مصدر هام وغير تقليدي لدراسة الإبداع في تلك المرحلة، وهي تلك الرسومات والحفر الفرعوني، كيف يعبر الزى وتعبر طريقة ترتيب الأشخاص مثلاً في تلك الحفريات عن الثقافة السائدة آنذاك، الخ...

وأخيرا، أثني علي الاقتراح الخاص بعقد مؤتمر لمناقشة علاقة الإبداع بالواقع وحقل العلوم السياسية.

الفصل السادس

الدين ومستويات التحليل السياسية



الدين والمجتمع/الدولة والثقافة والعالم
إطلالة على خريطة الأدبيات المعاصرة

سمير مرقس*

المحتويات

---

* كاتب وباحث

- رئيس مجلس أمناء مؤسسة المصري للمواطنة والحوار
- حائز على جائزة الأكاديمية النرويجية للآداب وحرية التعبير(٢٠٠٤) التي تحمل اسم أول أديب نرويجي يحصل على نوبل للآداب، وحائز على "الدبلوما" العلمية للأكاديمية، وعضو مجلس إدارة الأكاديمية (٢٠٠٥)
- عضو مجلس إدارة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ــ جامعة القاهرة.

من مؤلفاته:

- الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط (٢٠٠٠ و٢٠١٠)،
- الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة والدين والقوة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣.
- الآخر..الحوار..المواطنة، (الشروق الدولية ومكتبة الأسرة، ٢٠٠٥)،
- المواطنة والتغيير: دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة، (طبعة ثانية مزيدة ٢٠١٠).

أولا، مدخل:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة خريطة الأدبيات العالمية التي تناولت موضوع الدين وعلاقته بكل من المجتمع والدولة من جهة، وأثره العالمي عندما أصبح الدين أحد مكونات منظومة العلاقات الدولية، من جهة أخرى. فلقد شهدت السياقات المحلية المختلفة نموا مطردا لمسيرة العلاقات المتداخلة بين الدين والسياسة والمجتمع والثقافة، كما شهدت تقاطعا تجاوز الداخل المحلي إلى الخارج الدولي، وذلك في إطار جدلي مع التحولات العالمية منذ منتصف القرن العشرين إلى يومنا هذا.

فلا شك أن من أهم الظواهر التي ميزت –ما يزيد عن– الثلث الأخير من القرن العشرين هو **الحضور الفاعل للدين في المجال العام.** فالدين لم يقف عند حد العلاقة الخاصة بين الإنسان وربه في إطار ما يعرف بالمجال الخاص، وإنما امتد ليتشابك مع حركة الإنسان في المجال العام أي فيما يتعلق بالمدني والسياسي والاقتصادي وبطبيعة الحال الاجتماعي. وذلك لاعتبارات تتعلق بتأزم الواقع أمام الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا، في بعض الحالات، من جانب، وبالصراع الثقافي في البلدان المتقدمة بين التيارات الليبرالية والراديكالية والمحافظة من جانب ثان، ولاعتبارات تتعلق بالتنافس بين النخب السياسية في بعض الحالات، من جانب ثالث. بيد أنه في كل الحالات نجد الدين قد بات حاضرا في المجال العام بدرجة أو بأخرى.

ونتج عن ذلك أمران:

الأمر الأول، هو أن صار الدين، بالنسبة للأفراد، طرفا في النزاعات اليومية المرتبطة بالمجال العام بأبعاده المختلفة.

والأمر الثاني، هو تشكل حركات سياسية واجتماعية وثقافية ذات مرجعية دينية في كل بقاع الأرض.

ثانيا، الدين في المجال العام: تجليات ثلاثة:

وما أن بات الدين حاضرا في المجال العام، حتى تنوعت توجهاته وأهدافه بحسب الموقع الاقتصادي والاجتماعي وطبيعة الوعي الثقافي للفئة التي تتبناه. وفي هذا السياق

يمكن رصد ثلاث تجليات سياسية رئيسية للدين مع بداية انطلاق هذه الظاهرة في ستينيات القرن الماضي:

التجلي الأول: الحركات الدينية التي انحازت للفقراء والمستضعفين والمهمشين، وناضلت من أجل قيم العدل الاجتماعي ومواجهة الظلم والقهر السياسي والاجتماعي (حركة علي شريعتي في إيران، وحركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وحركة المسيحية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية، وحركة غريغوار حداد في لبنان، وحركات لاهوت الأمل والرجاء والتحرر في أوروبا).

التجلي الثاني: الحركات الدينية التي عنيت بالأخلاق ومواجهة الكوارث التي جرتها الحداثة على الإنسان المعاصر من تفكك أسري وتلاعب بالسنن الإلهية (اليمين المسيحي الجديد في أمريكا، الاتجاهات المحافظة في الثورة الإيرانية والفاتيكان، الحركات الإسلامية الجهادية).

التجلي الثالث: الحركات الدينية التي عنيت بالجوانب القيمية والرعائية والإرشادية والوعظية ومحاولة لعب دور وسطي بين التجليين الأول والثاني.

وظلت هذه التجليات تطرح نفسها لأكثر من عقد ونصف (من منتصف الستينيات إلى سنة ١٩٧٩)، وأصبحت مصدرا للتحليل، وفتحت أفقا بحثيا جديدا لم تعرفه الدراسات التي عنيت بالعلاقة بين الدين والسياسة منذ هيجل وماركس وماكس فيبر..الخ.

فلقد كان السؤال الأساسي -في ظني- والذي انطلقت من على أرضيته الدراسات الدينية "الزمنية"، والذي انشغل به العديد من الباحثين والمؤرخين أثناء صعود الرأسمالية في أوروبا، والتي رافقها ظهور وصعود المذهب البروتستانتي، كان السؤال الأساسي هو: "أيهما صنع الآخر؟ هل الأفكار البروتستانتية هي التي أحدثت التحولات الاقتصادية أم أن التحولات الاقتصادية هي التي أنبتت الأفكار البروتستانتية؟". وبغض النظر عن التفسير، ومهما كانت الإجابة، فإن القطعي هو أن الحراك الاجتماعي للطبقات البرجوازية الصاعدة والتأسيس المذهبي الجديد كان يحتاج إلى تفسير يتجاوز الديني اللاهوتي إلى ما هو ديني مجتمعي.

وهنا نشير إلى أن الكتابات التأسيسية قد أعقبها ثلاث موجات من الكتابات ارتبطت بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي طرأت على المجتمعات المختلفة حيث تنوعت المقاربات والمعالجات والتحليلات، وكانت التجليات الثلاثة سالفة الذكر هي محور هذه الكتابات.

ثالثا، الكتابات التأسيسية:

وقبل أن نلقي الضوء على مسيرة هذه الكتابات والتي تعاقبت في أربع مراحل (مرحلة تأسيسية، وثلاث موجات في الفترة من ١٩١٠ إلى ٢٠١٠) على مدى أكثر من مائة عام، لابد من الإشارة إلى أننا نميز هذه الكتابات عن نوعية أخرى من الكتابات تناولت الدين من منظور كونه تعبير عن الإلهي والمقدس، وتناولت النصوص المقدسة ومحاولة تفسيرها، أو تناولت العقيدة، أو العبادات والطقوس، والحرام والحلال،الخ...

فالكتابات التي نقترب منها تقع في منطقة التماس بين الديني والمجتمعي بأبعاده المختلفة. وقد مرت في أربع مراحل؛ مرحلة تأسيسية أعقبتها ثلاث موجات من الكتابات، ارتبطت كما ذكرنا بتحولات نوعية تعرضت لها البشرية.

ففي المرحلة التأسيسية، أنتج العقل البشري مجموعة من الكتابات التي مثلت مقاربات متعددة لدراسة الدين، واعتبرت بمثابة نقلة عن الدراسات "المقدسة" التي أشرنا إليها من قبل، حيث عدت هذه الكتابات "زمنية" بمعنى ما. ويمكن القول أن هذه الكتابات بأنواعها تعد البنية التحتية العلمية لكل الكتابات التي أنتجها العقل البشري في موجاته الثلاث لاحقا. ويمكن لنا أن نرصد سبع مقاربات "زمنية" للكتابات التأسيسية التي تناولت الدين في الفترة من بعد منتصف القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين، وذلك كما يلي:

١) المقاربة الفلسفية.

٢) المقاربة الاقتصادية.

٣) المقاربة السوسيولوجية.

٤) المقاربة السياسية.

٥) المقاربة النفسية.

٦) المقاربة التاريخية.

٧) المقاربة الإثنولوجية.

٨) المقاربة الفينومينولوجية.

وقد ظهرت كل هذه المقاربات في توقيتات متقاربة، مع انطلاق الثورة الصناعية وبداية التحرك الدولي العابر للقارات. ويلخص هذا الجدول أهم أسماء الكتاب وأعمالهم التي عبرت عن كل مقاربة من هذه المقاربات.

المقاربة	أهم كتابها	أهم الأعمال
أولا: المقاربة الفلسفية	هيجل	فلسفة القانون.
ثانيا:المقاربة الاقتصادية	كارل ماركس وفردريك إنجلز	كتابات متنوعة.
ثالثا:المقاربة السوسيولوجية	ماكس فيبر إميل دوركهايم[1]	الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.(١٩٠٥) الأشكال الأولية للحياة الدينية (١٩١٢).
رابعا:المقاربة السياسية	اليكسي دي توكفيل	السمات الدينية للديمقراطية (الديمقراطية في أمريكا ١٨٣٥).
خامسا:المقاربة النفسية	كارل يونج سيجموند فرويد	التحولات في رموز الليبيدو (١٩١٢). الطوطم والمحرم (١٩١٣).
سادسا:المقاربة التاريخية	رافاييل بتازوني	علم الأديان العام (١٩١٣).
سابعا:المقاربة الإثنولوجية	فلهلم شميدت	أصل فكرة الإله (١٩١٢_١٩٥٥).
ثامنا:المقاربة الفينومينولوجية	فان درلووي	فينومينولوجيا الدين (١٩٣٣).

رابعا، كتابات الموجة الأولى:

في الفترة ما بين الحرب العالمية الأولى ومنتصف الخمسينيات، ظهرت كتابات الموجة الأولى بفعل التغيرات التي طرأت على العالم. فلقد دخلت الولايات المتحدة الأمريكية إلى قلب الساحة الدولية، وبزغت قوى أخرى واستقلت بلدان وبدأت أخرى تثور. وهنا ظهرت إلى الوجود كتابات أكثر تعقيدا، بعضها من داخل المؤسسات الدينية، وبعضها من داخل الحركات السياسية الثورية في العموم. وأخذت الموضوعات تقترب من الأرض أكثر فأكثر، حيث اعتبر الشأن الديني هو دائما "شأن تاريخي واجتماعي وثقافي ونفساني..". ونظر إلى لمعطيات المجتمعية على اعتبارها تساعد في فهم السياق الحي للدين عبر الإنسان/المجتمع، وذلك في تفاعلات كل منهما على أرض الواقع، حتى لا يكون التأويل هو مجرد تأويل ديني مجرد. ويلاحظ هنا أن المقاربات قد باتت متداخلة ومركبة، فلا يستطيع المرء أن يفصل بين الفلسفي والسياسي والاقتصادي والنفسي، الخ..، كذلك تمت الاستعانة بالعلوم البازغة آنذاك مثل علم الإحصاء.

ويمكن هنا أن نذكر أهم الكتاب و الكتابات في الجدول التالي:

الكاتب	العمل
١) جواشيم واش.	مدخل إلي سوسيولوجيا الدين (١٩٣١). سوسيولوجيا الدين (١٩٤٤).
٢) تالكوت بارسونز.	التطور النظري لعلم اجتماع الدين (١٩٤٤).
٣) جابرييل لوبرا.	أرشيفات سوسيولوجيا الأديان، جغرافيا الممارسة الدينية. تصنيف المؤمنين وفق المعطيات الاجتماعية. سوسيولوجيا الممارسة الكاثوليكية.

خامسا، كتابات الموجة الثانية:

رصدت "كتابات الموجة الثانية" التجليات الدينية بتنوعاتها والشخصيات الهامة التي أنجزت في هذا السياق ولعل أبرز رموزها: ستيف بروس، ودانييل هرفييه ليجير، وخوسّيه كازانوفا، والتي أنتجت مراجع هامة (منذ مطلع السبعينيات) حول العلاقة بين السياسة والدين في سياقات متعددة من العالم في إطار التحولات التاريخية التي شهدها المسرح العالمي[٢]. ويمكن القول أن هذه الموجة من الكتابات تغطي مرحلتين تاريخيتين من تاريخ الإنسانية هما:

١) مرحلة التحرر الوطني من ١٩٥٥ إلى ١٩٧٩.

٢) مرحلة المحافظة الدينية من ١٩٧٩.

١) مرحلة التحرر الوطني من ١٩٥٥ إلى ١٩٧٩

فمنذ منتصف الخمسينيات، ظهرت الحركات الاجتماعية التي تدافع عن الفقراء والمهمشين، وبدأت أصوات من داخل الكنائس الكاثوليكية المحلية في دول أمريكا اللاتينية تطرح أسئلة جديدة مثل:

- طبيعة التواجد الكنسي بين الناس،
- والرسالة التي تتبناها الكنيسة نحوهم،
- والرسالة التي تعالج بها قضاياهم وهمومهم الحياتية اليومية، وبالأخص قضايا الفقراء.

وربما يعد لقاء أساقفة أمريكا اللاتينية الأول، والذي عقد بريو دي جانيرو عام ١٩٥٥، مؤشراً هاماً على بدء اهتمام الكنيسة بالمشاكل الاجتماعية للقارة. وفى تقديري أن المد الوطني الذي رافق هذه الفترة بالنسبة لدول العالم الثالث عامة، ودول قارة أمريكا اللاتينية خاصة، قد ساهم بشكل كبير في إعادة ترتيب الأولويات التي تعنى بها الكنيسة.

ويمكن اعتبار عام ١٩٦٠ نقطة تحول رئيسية في موقف الكنائس المحلية في دول أمريكا اللاتينية، فمنذ هذا التاريخ هبت رياح تجديد عظيمة على هذه الكنائس حيث بدأت

الجماهير بالاشتراك مع رجال الدين في الاهتمام بالبعد الاجتماعي في الإرسالية الكنسية، واستجابت بذلك إلى دعاوى التقدم والتحديث وقتذاك.

وقد تكونت في سبيل ذلك العديد من الحركات الشعبية مثل:

- حركة الطلبة المسيحيين،
- وحركة العمال المسيحيين،
- وحركة الفلاحين المسيحيين،
- وحركة التعليم الأساسي.

ولاشك أن الاهتمام بالبعد الاجتماعي في الفكر الديني من جانب، وتكوين حركات شعبية من جانب آخر، كان له عظيم الأثر على موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمية (الفاتيكان) في الاستجابة للواقع الجديد. فلقد بادر البابا يوحنا الثالث والعشرون إلى عقد ما عرف بمجمع الفاتيكان الثاني في الفترة من أكتوبر ١٩٦٢ وحتى ديسمبر ١٩٦٥، والذي جاء -على عكس مجمع الفاتيكان الأول- بمراجعة نقدية ذاتية للكنيسة الكاثوليكية بهدف مسايرة العصر ومستجداته. وقد أنتج هذا المجمع ست عشرة وثيقة مسكونية، وركزت هذه الوثائق على إعادة تنظيم الكنيسة داخليا، وعلى إعادة تحديد علاقاتها بالإضافة إلى مناقشة شتى القضايا؛ مثل العدالة الاجتماعية، والإعلام، والتنمية، الخ...، وعلى محاولة تقديم رؤية جديدة من منظار مسيحي حول هذه القضايا.

وكما كان مجمع الفاتيكان الثاني استجابة موضوعية للواقع الجديد في دول أمريكا اللاتينية، فإنه في الوقت نفسه أعطى المشروعية للإرهاصات الفكرية المجتمعية التي خرجت من عباءتها حركة "لاهوت التحرير"[٣] فكرا وممارسة. وبالفعل عقدت لقاءات متعددة في كثير من دول أمريكا اللاتينية مثل: كوبا وكولومبيا والبرازيل، أثناء وبعد انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني، وصبت كل هذه اللقاءات في النهاية في مؤتمر "ميديليين" التاريخي بكولومبيا، والذي عقد عام ١٩٦٨، وهو المعروف بالمؤتمر الثاني لأساقفة أمريكا اللاتينية.

وليست صدفة أن تنتشر الحركات الدينية ذات التوجه المجتمعي المنحازة إلى الفقراء والمهمشين في كل دول العالم دون تفرقة، فنجدها في:

- إيران ممثلة في حركة علي شريعتي،

- الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة في حركة المسيحية الجديدة،
- المنطقة العربية ممثلة في حركة غريغوار حداد،
- أوروبا ممثلة في حركة سوسيولوجيا الأمل لهنري ديروش، وكانت حركة دومينيكانية تعترض على المقاربة الكاثوليكية المؤسسية للإنسان، كما اهتمت بالهوامش.

٢) مرحلة المحافظة الدينية من ١٩٧٩:

شهدت سنة ١٩٧٩ في وقت واحد تقريبا الثورة الإيرانية بقيادة التيار المحافظ فيها، وانتخاب البابا يوحنا بولس الثاني بابا للفاتيكان إعلانا لانتصار اليمين الكاثوليكي، وبدء الحضور اللافت لليمين المسيحي الجديد أو المحافظ كجماعة ضغط وكتلة تصويتية مؤثرة في الحياة السياسية الأمريكية (درسنا التيار الأخير تفصيلا منذ وقت مبكر في كتابنا الإمبراطورية الأمريكية)...وهو ما يعني إعلان غلبة اليمين الديني أو" الدينيين الجدد The Theocons "... ولم تمر شهور، وبحلول سنة ١٩٨٠، وجدنا رونالد ريجان ومارجريت تاتشر، وقد تسلما حكم الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا وإعلانهما تطبيق ما عرف بالسياسات النيوليبرالية التي اتسمت بالمحافظة الشديدة في المجال الاقتصادي.. وتبلور تيار مهم في الحياة السياسية الغربية والمؤسسات الاقتصادية الدولية يتبنى هذه السياسات المحافظة، وهو التيار الذي عرف لاحقا "بالمحافظين الجدد" أو The Neocons...وحدث التحالف الضمني بين اليمينيين...

لقد اكتسبت هذه الحركات ذات الطابع المحافظ شرعيتها من أنها تعارض الحداثة ومنجزاتها التي أخلت بالسنن الإلهية، وأضرت بالأخلاق، وفككت الأسرة، وأباحت التلاعب العلمي في الجنس البشري من خلال بحوث الهندسة الوراثية والخلايا الجزعية. وقامت هذه الحركات بملاحقة الإبداع الفني والأدبي، ومناهضة الإجهاض، الخ...بيد أن القارئ لأدبياتها لا يكاد يلحظ أي اقتراب من أي نوع من القضايا الاجتماعية التي تهم الفقراء والمستضعفين والمهمشين..ولم تلتفت هذه الكتابات قط للآثار السلبية للسياسات النيو-ليبرالية من فقر، وبطالة، واتساع الفجوة بين الأثرياء والفقراء بالمطلق... والمفارقة هنا هي أن منظري اليمين الديني من لاهوتيين وفقهاء قاموا بتبرير هذه السياسات... وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى الكتاب الهام الصادر في نهاية ٢٠٠٧ بعنوان "The Theocons". كذلك نشير إلى مرجعين مهمين هما:

- روح الديمقراطيـــة الرأســمالية،(١٩٨٢)، The Spirit of Democratic Capitalism
- نخبان في صحة الرأسمالية،(١٩٧٨)،Two Cheers for Capitalism

وفيهما يتم تقديم تسويغات روحية ولاهوتية لاقتصاد السوق، فكل شيء في هذا الاقتــصاد يعود لله..فاليد الخفية التي تقود السوق هي يد الله..والأرباح المتحصلة هي تعبير عن منح إلهية...أما عن الفقراء فقد توقف الحديث عنهم من منظــور التمكــين وإتاحــة الفــرص المتساوية أمامهم مثل الآخرين لحساب النشاط الخيري Charity...

وهكذا تم تبرير الأجندة النيو–ليبرالية دينيا، وهو ما يعكس تطورات نوعية فــي الأدبيات المنتجة في هذا المقام، من حيث نوعية الموضــوعات، ومــن حيــث المتابعــة التحليلية الدقيقة للتفاعلات بين الحركات الدينية السياسية والاجتماعيــة والثقافيــة وبــين الحركات المضادة والمؤسسات المعارضة.

ونأتي هنا إلى رصد مجموعة من الكتابات الهامة في هذا المقام، وذلك كما يوضــحها الجدول التالي:

الكاتب	العمل
ميرشيا إلياده	البحث عن التاريخ والمعنى في الدين.
خوسيه كازانوفا	الأديان العامة في العالم الحديث.
مارسيل جوشيه	الدين في الديمقراطية.
دانيال هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام	سوسيولوجيا الدين.
ستيف بروس	صلاة التليفزيون والدين والتحديث.
مالكولم هاميلتون	علم اجتماع الدين.

وتتفق هذه الدراسات المرجعية في كيف أن ممثلي التجلي الثاني من التجليات الدينية السياسية، ألا وهو "المحافظ" قد اختطف الحديث باسم الدين. ففي البدء قام الاتجاه المحافظ بعزل الحركات ذات الطابع الاجتماعي التي تمثل التجلي الأول، والتي عنيت بالتفاوت الاقتصادي والاجتماعي...ثم حيدت التجلي الثالث...وكان من نتيجة ذلك أن المجال العام قد تم تأميمه/تقديسه لصالح الاتجاه المحافظ... حدث ذلك في صورتين: الأولى، حيث استطاع التيار المحافظ أن يصل إلى السلطة كما في الحالتين الأمريكية والإيرانية. والثانية، حيث أصبح التيار

المحافظ المعارض الأساسي للسلطة القائمة في كثير من الحالات، حيث ارتهنت باقي التيارات الفكرية والسياسية والدينية التي تنتمي للتجليين الآخرين لهذا الصراع.

- ولأهمية كتاب كازانوفا ربما يكون من المفيد أن نعرض بعض موضوعاته، وذلك كما يلي:

القسم الأول، ويضم:

الفصل الأول: العلمنة، والتنوير، والدين الحديث.

الفصل الثاني: الأديان الخاصة والأديان العامة.

القسم الثاني: مقدمة تحليلية وخمس حالات دراسية.

الفصل الثالث: إسبانيا: من دولة الكنيسة إلى سحب الاعتراف بالكنيسة.

الفصل الرابع: بولندا: من كنيسة الأمة إلى المجتمع المدني.

الفصل الخامس: البرازيل: من كنيسة النخبة إلى كنيسة الشعب.

الفصل السادس: البروتستانتية الإنجيلية.

الفصل السابع: الكاثوليكية في الولايات المتحدة:من الطائفة الخاصة إلى الطائفة العامة.

القسم الثالث: تعميم الدين الحديث.

سادسا، كتابات الموجة الثالثة:

مع السياسات النيو–ليبرالية وتفكك الاتحاد السوفيتي، والصعود اللافت لليمين الديني في الولايات المتحدة الامريكية مع إدارة ريجان (١٩٨٠)، وانطلاق الثورة الخومينية والتي تجاوزت بحدوثها الحدود الجغرافية الإيرانية لتشكل بداية لانبعاث إسلامي ممتد، وفي نفس الوقت تأسيس حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية على المستوى القاعدي الشعبي بين الفقراء، وتحرك الفاتيكان المضاد، وتكون حركات راديكالية دينية مسلحة، وتنامي صعود الهويات الثقافية؛ الدينية والمذهبية والعرقية، مع كل هذا **أصبح المشهد العالمي ديني الملامح**، خاصة وأن كل هذه الحركات والأفكار أخذت تشق طريقها في الوجود متجاوزة القوميات والأوطان، فأصبحت عولمية الطابع على المستويين الفكري والحركي

Transnational Ideas And Movements. إنها لحظة تاريخية شهدها العالم حيث الإحياء العالمي للأفكار الدينية، وبدء نشاط حركات ذات طابع ديني.

على الجانب الآخر، كان هناك طرف منتصر يعبر عن نفسه ليس فقط بأنه قوة عظمى وحيدة Lonely Super Power، بل إمبراطورية آن أوانها لكي تحصد ثمار انتصارها. وبدأ الطرف المنتصر يبشر بالعولمة، والتي تعني صياغة العالم بحسب النموذج المنتصر على كل المستويات،وهو ما ترتب عليه ما يلي:

أولا: تدعيم التفكيك والتجزئة للدولة الموحدة والجامعة وتراجع المواطنة.

ثانيا: الصراع بين "العولمة" في "المركز" و"الخصوصيات الثقافية "في "الأطراف"، و"تغطية" هذا الصراع "بإضفاء المقدس" عليه.

وكان من أهم ما طرأ على المسرح الدولي هو *"عودة المقدس"* بقوة إلى مسرح العلاقات الدولية، بحسب برتران بادي.

وهنا ظهرت أعداد غير قليلة من الكتابات التي تتناول الدين والثقافة والسياسة والعولمة. وظهر باحثون معتبرون مثل:

١) جيف هاينز،

٢) بيتر بيير،

٣) رونالد روبرتسون.

٤) بالإضافة إلى آخرين واصلوا الكتابة فظهرت أجيال جديدة وأعمال وسلاسل عديدة حول قضايا الدين والمجتمع والدولة والثقافة والعولمة والمجتمع العالمي والمجتمع المدني العالمي، الخ...

وتتميز هذه الكتابات بأنها فتحت آفاقا للعديد من الموضوعات والقضايا والإشكاليات. وتم تناول الدين من منظور العولمة والتطور الاقتصادي العالمي ومن مقاربات عدة. وأصبح الدين والمذهب والعرق، والتقاطع بينهم، حضورا في إطار المجتمع الدولي. وأصبح للعولمة القدرة على أن تنمط بالدمج في المنظومة الاقتصادية وأن تفكك في نفس الوقت، أو بحسب ما توقع جيدنز "العولمة تفكك بقدر ما تنسق وتساوي في الدمج"[٤] Fragments As it coordinates. وأصبحت دراسة العلاقة بين الدين والعولمة من المباحث الأساسية باعتبار الدين:

- قوة فاعلة[٥]،
- له رسالة[٦]،
- يؤكد على الهوية[٧].

ويعرض الجدول التالي لأهم هذه الدراسات، وذلك كما يلي:

الكاتب	المؤلف
جيف هاينز	الدين في سياسات العالم الثالث. الدين في السياسات العولمية. الدين والعولمة والثقافة السياسية في العالم الثالث. الدين والعولمة.
بيتر بيير	الدين والعولمة والثقافة. العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية.
رونالد روبرتسون	السياسات والدين.
ستيف بروس	أصوات اليسار الديني.
ريبكا ألبرت	الروح في المجتمع: صناعة وتجديد المسيحية الاجتماعية.
جاري دورين	الدين والحداثة وما بعد الحداثة.
بول هيلاس	الدين والعلاقات الدولية.
ك.دارك	الله والثقافة.
د.كارسون وجون وودبريدج	

ونعرض قائمة بأهم القضايا التي تطرقت لها كتابات الموجة الثالثة وذلك كما يلي:

١) الدين والدولة والقومية.

٢) الدين والثقافة وإشكاليات الهوية والخصوصية.

٣) الدين والعولمة .

٤) الدين والحداثة.

٥) الدين وإشكاليات العالم البيئية والعلمية والسياسية.

٦) المعارضة الدينية المؤسسية والحركية، إلي أين؟

٧) الاتجاهات الليبرالية والمحافظة والراديكالية للدين.

٨) الدين والثروة.

٩) التجليات الإنسانية للدين.

١٠) الدين والقراءة الاجتماعية.

١١) الاحتجاج الاجتماعي.

١٢) التنوع الثقافي.

١٣) الانقسامات الإثنية.

١٤) الشرعية.

كما نشير إلى سلسلة ماكميلان الهامة في هذا المجال، والتي صدر عنها منذ سنة ٢٠٠٣ ما يقرب من عشرة كتب، وذلك كما يلي:

1) Bringing Religion into International Relations, 2004.
2) Identity & Global Politics, 2004.
3) Reason, Culture, Religion: The Metaphysics of World Politics, 2004.
4) Religion In International Relations: The Return from Exile, 2003.
5) The Global Resurgence of Religion & the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty First Century, 2005.
6) Religion, Social Practice and Contested Hegemonies, 2005.
7) Beyond Eurocentrism & Anarchy: Memories of International Order &Institutions, 2006.
8) Dialogue Among Civilizations, 2002.
9) Civilizational Identity: The Production & Reproduction of Civilizations in International Relations, 2007.

وتناولت الدراسات كل مناطق العالم بالبحث، وذلك كما يلي:

١) الولايات المتحدة الأمريكية.

٢) أمريكا اللاتينية.

٣) غرب أوروبا.
٤) شرق أوروبا.
٥) المنطقة العربية.
٦) إفريقيا.
٧) الشرق الأوسط.
٨) إيران وآسيا الوسطى.
٩) الهند والصين واليابان.

كما أنتجت كل حالة على حدة أدبيات تعبر عن كل اتجاه. وفي الولايات المتحدة الأمريكية وحدها يمكن أن نرصد في هذا المقام العديد من الكتب. (ما لا يقل عن ١٠٠ كتاب).

ومع انتهاء فترتي حكم اليمين الديني في أمريكا، يمكن أن نرصد حراكا معاكسا تاليا لعودة الاتجاهات الدينية المعتدلة واليسارية، فتشير دراسة حديثة بعنوان : Religion In American Politics (إصدار ٢٠٠٨) كيف أن تردي أوضاع الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا وفشل اليمين الديني الجديد في التصدي لهذا التردي، قد دفع لبزوغ جديد لما يسمى "باليسار الديني"Religious Left. واليسار الديني يتبنى ما يعرف "بالإنجيل الاجتماعي" الذي يتضمن أجندة مواجهة للفقر، وساعية لسد الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وحماية البيئة، وتجنب الحروب خارج الحدود، الخ...

أيضا يعكس صدور المجلد الهام God Is Back (صدر مطلع ٢٠٠٩)، الذي يتبنى رؤية تقول بأن التيار المحافظ الحديث باسم الدين لن تدوم مصادرته لباقي التأويلات والاجتهادات..فلن يستقيم منطق إدارة العلاقات البشرية الكونية باعتبارها تعبيرا عن صراع بين مطلقات..وإنما ستتم استعادة فكرة أن الصراع هو صراع بين مصالح في المقام الأول...وعليه يعود المجال العام بهذا المعنى إلى نسبيته، ويكون الدين، لا الأحادي التأويل، وإنما متعدد التأويلات، هو الحاضر فيه، حيث يتم إحياء طبعة دينية تقوم على حرية الاختيار الإنساني "Choice based" version of Religion تتيح للإنسان أن تكون له قدرة تأويلية للدين تتفق وموقعه في البناء الاجتماعي والاقتصادي، فنجد قراءة متعددة الاتجاهات ذات تجليات إنسانية للدين في القرن الحادي والعشرين. فالقرن الحادي والعشرون لن يكون دينيا / شموليا (أو محافظا[٨]) بالمعنى الذي عرفته البشرية في الحقبتين الماضيتين...

ويلخص الشكل التالي الموجات المتعاقبة التي تناولت التجليات المتتالية للدين ...

الموجة	الكتّاب
كتابات الموجة الثالثة	• بيتر بير • جيف هاينز
كتابات الموجة الثانية	• خوسيه كازانوفا • ستف بروس • دانيل هرفيه ليجير
كتابات الموجة الأولى	• تالكوت بارسونز • جواشيم واش
الكتابات التأسيسية	• ماكس فيبر • دوركايم

قائمة المصادر

١) ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

٢) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، (ترجمة شوقي جلال)، سلسلة عالم المعرفة عدد(٨٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤.

3) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، خمسة أجزاء، ترجمة د. راشد البراوي وآخرون، دار المعارف، مصر، ١٩٧١.

4) Steve Bruce, “Politics & Religion”, 2003.

5) Grace Davie, “Religion in Modern Europe : A Memory Mutates”, 2000.

6) Thomas, Scott, “Religion & International Society”, In Religion, Globalization & Political Culture in the Third World , edited by Jeff Hynes, Macmillan Press, (1999).

٧) برتران بادي وماري كلود سموتس، انقلاب العالم وسوسيولوجيا المسرح الدولي، ترجمة سوزان خليل، كتاب العالم الثالث، ١٩٩٨.

هوامش الدراسة

[1] نشير هنا إلى تلميذين من تلامذة دوركهايم هما:

١) مارسيل جرانيه وكتابه حول ديانة الصين القديمة.

٢) لويس جيرنيه وكتابه المؤسسات الدينية الإغريقية.

• كان لنا شرف تقديم "كازانوفا" للقارئ العربي عندما تناولنا التطور التاريخي لليمين المسيحي الجديد في أمريكا في كتابنا الحماية والعقاب:الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط (٢٠٠٠) الذي درسنا فيه القانون الأمريكي للحرية الدينية في العالم وتأثير هذا اليمين في الضغط لإصداره.

[2] كان لنا شرف تقديم "كازانوفا" للقارئ العربي عندما تناولنا التطور التاريخي لليمين المسيحي الجديد في أمريكا في كتابنا الحماية والعقاب:الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط (٢٠٠٠) الذي درسنا فيه القانون الأمريكي للحرية الدينية في العالم وتأثير هذا اليمين في الضغط لإصداره.

[3] راجع دراستنا حول "الحركة الدينية في أمريكا اللاتينية: تجربة لاهوت التحرير"، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٤. وتعد أول دراسة تنشر حول الموضوع في مصر، وجاري نشرها في كتاب مستكملا تاريخ الحركة وما آلت إليه وتعرضت له من تحديات ودعمها للتطور الديمقراطي في عدد من بلدان أمريكا اللاتينية مثل:البرازيل، وتشيلي، وبيرو، وجواتيمالا. ومرفق مع الكتاب ترجمة عربية للنص التأسيسي الأول للحركة، المعنون لاهوت التحرير بقلم مؤسسها جوستافو جوتييريز، ويقع النص في ما يقرب من ١٠٠ صفحة.

[4] Giddens, A.,(1990) The Consequences of Modernity, California: Stanford Press University.

[5] Beyer, P., (1999), 3rd.ed, Religion & Globalization, London: Sage Publications

[6] Waters, M. (1998) Globalization. London: Routledge.

[7] Marfleet, P. (1998) Globalization & Religion Activism, in Globalization and Third World, Keily, R. &Marfleet, M. (eds.), London: Routledge.

[8] التيار الديني المحافظ، سواء في الشرق أو الغرب، نجح في لعب دور "حمائي" من الناحية الأخلاقية للشرائح الوسطى والدنيا في مواجهة كل ما يتهدد أسرها وأولادها وبناتها، وجعل هذه الشرائح بمثابة القاعدة الاجتماعية التي يقوم عليها هذا التيار..إلا أنه لم يعط نفس القدر من الاهتمام لمواجهة كل ما يتهدد هذه الشرائح، التي يستمد منها شرعيته.ـــ وهنا تكمن المفارقة من التداعيات السلبية للسياسات النيو–ليبرالية.

وكانت النتيجة أن استبعدت الحركات: الدينية والمدنية، ذات الطابع التقدمي التي كادت من خلال الواقع العملي أن تنجز مصالحة تاريخية (دينية / مدنية) لمواجهة الظلم الاجتماعي الذي يقع على الناس، وإطلاق قدرات الناس لنيل حقوقهم...بيد أن رأسمالية السوق، ومن خلال أساليب متعددة سوف تكتشف مع الوقت أنه كان عليها أن تصفي الحركات التقدمية الدينية والمدنية المنحازة للناس (راجع الكيفية التي تمت بها محاولة تصفية حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية آنذاك من اغتيال وتنكيل، الخ..، وملاحظة أن كثيرين من رموز الموجة الديمقراطية الحالية تأثروا بشكل أو بآخر بهذه الحركة)...وكان عليها أن تستحضر شرعية دينية محافظة تبقي الأمر الواقع على ما هو عليه لحساب السياسات النيوليبرالية المنفلتة بلا حساب..وكانت النتيجة بائسة.

تعقيب

د. عمار علي حسن*

في حقيقة الأمر هناك فرق كبير بين المعقب والمتعقب والمعاقب: فالمتعقب يحصي أخطاء وزلات، والمعاقب يدخل ابتداء بروح عدائية، أما المعقب فهو الذي يحاول أن يكون العين الثالثة.

نحن نتحدث عن خريطة أدبيات، أي نتحدث عن ببيلوجرافيا، والخريطة في علم الجغرافيا فيها الوديان والنجاد، وفيها الأرض القاحلة والحدائق الغناء، وفيها العذب وفيها المالح، وهكذا، فهناك دراسات عميقة كالمحيط الهادي وهناك دراسات ضحلة كالبحر الميت.

وعندما نتحدث عن خريطة عن الدين، فنحن نتحدث عن ظاهرة أو بعد كوني يعاند الجغرافيا؛ فالجغرافيا هي التي صنعت الدولة الحديثة، والاستعمار حدد حدود هذه الدولة.

ونحن نتحدث في مصر عن المواطنة والوطن ونجلد وننتقد بشدة بعض الأطروحات القومية التي تتحدث عن ما وراء مصر. وبينما أطروحات الإخوان المسلمين تتحدث عن الأممية، كذلك تتجاوز الشيوعية حدود الدولة، ويتحدث الفقهاء في الإسلام عن أن رابطة العقيدة تجب وتعلو على رابطة الدولة.

في واقع الأمر أراد أ. سمير أن يعود إلى الأصول، وإن كنت أراه قد وقع في فخ المركزية؛ بمعنى أنه طرح خريطة العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع كما هي موجودة في الأدبيات الأوروبية.

وأنا أردت أن أقدم طرحاً موازياً حول **الأدبيات العربية**، لكن لن أطرح المسألة بهذه الطريقة التشريحية التي تعتمد على حقب متعاقبة في دراسة علاقة الدين بالمجتمع، ولكن سأحاول أن أتحدث عن السمات والوصمات التي تصم **الدراسات المتعلقة بعلاقة الدين بالدولة.**

وابتداء فإننا نقول دوماً أن للبحث العلمي عدة وظائف، من بينها: جمع المتفرق، واختصار المسهب، وتفسير المختصر، وتجلية الغامض، وإتمام الناقص، ونقض السائد.

---

* د. عمار علي حسن، مدير مركز بحوث ودراسات الشرق الأوسط في وكالة أنباء الشرق الأوسط

وإذا طبقنا هذا التدرج في البحث العلمي الذي يوازيه تدرج في الملكات الإنسانية: الذاكرة ثم الإدراك والفهم، الخ..؛ أي لو طبقنا هذه الخريطة النفسية مع هذه الخريطة المنهاجية على العديد من الدراسات لدينا التي تحاول أن تسبر أغوار علاقة الدين بالمجتمع، سنجد للأسف الشديد أن أغلبها يكون في المراتب الدنيا من البحث العلمي، بدليل أننا حتى الآن، وبعد ٢٠٠ سنة من الدولة الحديثة في مصر، لا نزال لم نفض بعد – سواء على المستوى الأكاديمي أو مستوى التطبيق والممارسة– الاشتباك بين الدين والسياسة.

وأنا أري أن هذا الاشتباك واللبس نبع من عدة أشياء:

أولا، في أغلب الدراسات لا نفرق بين الدين والتدين وعلوم الدين؛ الدين كما أفهمه هو النص أو تجلي هذا النص لحظة نزوله (الإنجيل والقرآن). ولكن التدين هو الذي يأخذ هذا النص ويحاول أن يتفاعل به مع الواقع، فإما أن ينتج الدين أيديولوجية –كما هو موجود عند الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي أو موجود في المسيحية في شكل المحافظين الجدد أو موجود في اليهودية في الأحزاب اليهودية طول الوقت، أو أن الدين يتحول إلى تجارة كما هو موجود في الفضائيات الآن، أو في ظاهرة جمع الأموال، كما في الكنيسة واليهودية، أو أن الدين يتحول إلى ثقافة سائدة بمعنى أنه يتماهى مع الثقافات الموجودة ويختلط بها – لذلك نرى التدين في باكستان يختلف عن التدين في مصر وهكذا، أو يتحول الدين إلى أساطير كما نجد في المبالغات الشديدة في كرامات الأولياء والقديسين. هذه "التحويلات في الدين" لا تعني على الإطلاق أن الدين فيه مشكلة، وإنما تعني أن التدين هو الذي فيه مشكلة. بينما علوم الدين هي العلوم التي نشأت على ضفاف هذه النصوص مثل الفقه، وعلم الكلام والتفاسير.

وحقيقة الأمر هي أننا في أغلب الدراسات لا نجد هذا التباين واضحا. فبعض الدراسات الإسلامية تقدم لنا آراء الفقهاء باعتبارها هي الدين، أو تقدم لنا أحاديث مكذوبة باعتبارها الدين، ولكن في المسيحية المسألة محسومة باعتبار أن رجال الدين لهم قداسة من قداسة النص. في الإسلام هذا غير موجود على الإطلاق، لأن العلاقة بين الإنسان وربه علاقة مباشرة، ومع ذلك في التطبيق العملي وضعنا وسائط كما هي موجودة في المسيحية. وطوال الوقت في الدراسات نجد هذه المسألة غير واضحة على الإطلاق؛ ما هو تدين يطرح على باعتباره الدين، وما هو من نتاج علوم الأديان يطرح باعتباره الدين، وعملية التأويل هذه للأسف الشديد تشوه الكثير من المعاني والأفكار.

ثانيا، في هذا النوع من الدراسات تتسع دوماً دائرة المقدس، ففي كتابات الحركات الإسلامية مثلاً نجد من يكتب كأنه يكتب نصاً مقدساً، فهو يقتبس ويحيل إلى كتابات فقهية ويبرهن على العلاقة العضوية بين الدين والدولة، أو يثبت أن الإسلام دولة ودين طول الوقت بإحالات لمراجع فقهية وللعلوم الدينية، ويحاول في هذا المضمار أن يطرح هذا بوصفه فعلاً أو كتابة مقدسة. فتوسيع حدود أو دائرة المقدس في الأبحاث والدراسات التي تحاول أن تختبر العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع أعتقد أنه من السمات السيئة في هذا النوع من الدراسات.

ثالثا، أننا طول الوقت في دراساتنا نستسلم لشعار يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة، قال السادات: "لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة". نتحدث عن فصل الدين عن السياسة في تاريخ الكنيسة، وطول الوقت نتحدث عن فصل الدين عن السياسة، نكتب هذا بشكل نظري مع أن من الناحية التطبيقية هذه خرافة؛ أولاً، لا يمكن على الإطلاق في الواقع العملي أن يفصل الدين عن السياسة، كلاهما يذهب ويهبط في المستويات الدنيا من الفعل الاجتماعي، ويتصاعدان معاً ويلتقيان في مفارق لا حصر لها. ولكن ما هو ضروري أن نتحدث عنه هو **فصل الدين عن السلطة السياسية** بشكل واضح ومحدد، لا نتحدث عن السلطة بشكل مفتوح، فللمعرفة سلطة وللهيئة الاجتماعية سلطة، والسلطات أنواع متعددة. لكن نتحدث عن فصل الدين عن السلطة السياسية، أي في التطبيق العملي يجب ألا يتحول رجال الدين أو علماء الدين في الإسلام إلى حكام، وألا يتحول الدين إلى أيديولوجية سياسية. إذا فصلنا بين هذين الأمرين نستطيع أن نتعامل مع المسألة باطمئنان شديد. وبدأت أدبيات الحركة الإسلامية الحديثة -حتى في ذروتها المتعلقة بتجربة الإخوان المسلمين- تقول أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية. إذاً هي تحاول تدريجياً أن تفض الاشتباك، لكن حين تقول له فصل الدين عن السياسة، فهو يتخذ منك موقف الحيطة وله الحق، لأنها مسألة من الناحية العملية غير قابلة للتطبيق. فطوال الوقت نحن نتحدث عن هذا الاشتباك وفضه.

رابعا، ظاهرة التمركز الثقافي؛ التمركز الثقافي يعني أن أنظر إلى الآخر بعيني أنا، فكما ينظر الأوروبي إلى ظاهرة التقبيل بين الرجال حين يتصافحان في العالم العربي على اعتبارها من قبيل الفعل الجنسي، نحن ننظر إلى الاختلاط في المجتمع الأوروبي على اعتباره نوعا من الإباحية. فهو يحاكمني بثقافته، وأنا أحاكمه بثقافتي.

وتمارس هذا النوع من الخلط والتشبيك المنظم الكثير في الدراسات. فحين تتحدث الدراسات الإسلامية عن فصل الدين عن السلطة عند الكنيسة، فهي تنظر إلى تجربة الكنيسة من منظور الإسلام، وليس من منظور التجربة الأوروبية، تريد أن تحكم على الآخر الغربي من حيث قيمه ومعيشته وأفكاره وتجاربه بأفكارنا وتصوراتنا وخبراتنا. وهذا نوع من الخلط الشديد، لابد أن تدرس الظاهرة في سياقها وظروفها وأحوالها والعوامل التي أدت إليها حتى نفهمها فهماً مستساغاً.

خامسا، الوقوع طول الوقت في فخ التحليل اللغوي، بأن يلجأ الدارس إلى نصوص من القرآن والأحاديث النبوية ثم يأولها ويفسرها تفسيرات لغوية، ويلجأ لبعض القواميس على رأسها لسان العرب لابن منظور. أنا شخصياً كنت أنبهر بهذا النوع من التفسير، ولكن مع الأيام ومع قراءاتي في اللغة في دراستي وجدت أن هذا خرافة، حيث اللغة كائن حي يتطور باستمرار بدليل أن بعض الألفاظ التي كانت مستساغة في زمان نحن الآن نراها ألفاظاً معيبة تماماً مثل لفظ البطل فهو لفظ خائب ولفظ جائر، والآن البطل هو القوي المغامر على العكس مما كانت ترمز إليه اللغة في الأصل. حتى بعض الألفاظ في اللغة العربية ليس لها مترادفات، إنما هي ألفاظ ولهجات العرب (الجمل – الناقة – البعير) كلها تعكس ألفاظ العرب. هذه الألفاظ المتعددة التي نتعامل معها على أنها مترادفات ليست كذلك، فكل لفظ في اللغة العربية يؤدي دوره بوضوح وتحديد شديدين، فالشك غير الريب، واللغة بنت مجتمعها وسياقها وحين تنتزع من هذه السياقات وتزرع في سياقات جديدة لبناء استدلالات وبراهين على ظواهر اجتماعية وسياسية، فأنا أرى أن هذا تحليل مشوه، وبالتالي كثير من الدراسات التي تنتمي إلى هذا النوع بحاجة إلى مراجعة عميقة ودقيقة.

أيضاً نقع في فخ النماذج سالفة التحديد: الصور الإدراكية، نحن نتحدث مثلاً عن دولة المدينة، ونفترض ابتداء أن المدينة بها دولة، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان رئيساً لدولة، وكان ملكاً، ونتحدث عن حروبه الدفاعية باعتبارها غزوات لنبرر فعلاً عنيفاً لهذه الدولة، ونخلط بين الإسلام كدين والإمبراطورية الإسلامية كفعل سياسي، وندافع عن أفعال الرجال باعتبارها من متن النص، ونلتزم بها وهي ليست كذلك. فأنا لست مجبراً أن أدافع عن أفعال بني أمية وبني عباس... علينا أن نفرق. لذلك عندما يقال أن الإسلام انتشر بحد السيف لا نجد إجابة مع أن الإسلام لم ينتشر بحد السيف، مع أن الذي انتشر بحد السيف هو الإمبراطورية الإسلامية ويقول (جول لابوم- مستشرق فرنسي وعالم نفس

وتربية) أن كل الإمبراطوريات قامت على سفك الدماء، ويعترف أن الإمبراطورية الإسلامية كانت الأقل سفكاً للدماء. بدليل أن المسيحيين في مصر ظلوا الأغلبية حتى العصر الفاطمي، كذلك انتشر الإسلام في أفريقيا وغرب أوروبا وآسيا بفعل الطرق الصوفية والتجار، وليس بفعل الغزوات. ولكننا نتحدث طوال الوقت عن السيف والإمبراطورية، وعن دولة المدينة لنبرر أيديولوجية الحركات الإسلامية التي تقول أن الإسلام دين ودولة، وأن الدين لابد له من حراسة وهي الدولة، حتى نبرر هذه المسألة طول الوقت نقع في هذا الخلط، ونداقع عن أفعال الرجال باعتبارها من الدين، مع أننا لو ميزنا وقلنا أن هذه تأويلات خاطئة، تأويلات فاسدة، اجتهادات، فعل بشري غير مقدس، سنستطيع أن نحل هذه المعضلة الصعبة. والقرآن الكريم طوال الوقت يصف الرسول عليه الصلاة والسلام باعتباره نبياً وبشراً ورسولاً، على العكس من سيدنا سليمان الذي يخاطبه باعتباره نبيا وملكا. فـ"المجتمع الذي تكون في المدينة مجتمع أصيل"، و"لابد من وجود من يقود هذا المجتمع"، وهنا نتحدث عن "الحنكة العسكرية للرسول" و"القيادة الحكيمة للرسول" حتى نبرر أن الإسلام دين ودولة. وهذا الخلط للأسف الشديد تقع فيه أغلب الدراسات حتى بما فيها الدراسات النشطة (دراسات حامد ربيع، ومدرسة إسلامية المعرفة) عند اعتبارها لبعض التخريجات الفقهية، مع أن هذا الفقه قد نشأ في أحضان السلطان، ولو راجعنا الآداب السلطانية التي كتبت في تاريخ العرب، سنجد أن فعل الدولة الأموية والدولة العباسية كان لا يقل عن فعل أية دولة مستبدة أو أية دولة في القرون الوسطى، وأن ظاهرة الملك الإله التي انتقلت من مصر القديمة إلى بلاد فارس، انتقلت إلى الدولة الإسلامية، فقال معاوية بن أبي سفيان: أنا وكيل الله في ماله، وأنا أحكم باسم الله. هذا ليس موجود بالنص على الإطلاق، ولكنه في الفعل قد حدث، وحين نتتبع الفعل باعتباره أساس من أسس الدين، فهذا خلط في الدين، وهذا الخلط في حقيقة الأمر موجود طوال الوقت في العديد من الدراسات التي تصدت لعلاقة الدين بالسياسة والمجتمع.

سادسا، أن أغلب هذه الدراسات قامت كرد فعل على مشروعات وأطروحات مدنية محلية أو وافدة، فيتحدث الغرب عن الديمقراطية، ونتحدث نحن عن أن الشورى أفضل من الديمقراطية، أو الشورى-قراطية، على أساس أن نولف بين المصطلحين. ونحاول أن نثبت أن الدولة المدنية موجودة لدينا ونأتي بنصوص تدل على هذه الدلالات. في حقيقة الأمر مشروع إسلامية المعرفة حاول ألا يكون رد فعل وأن يبني أسسا ذاتية؛ فعل علمي معرفي عميق لا يعتمد على رد الفعل، وإنما على التأصيل والتأسيس. ولكن

باستثناء هذا المشروع -الذي لي ملاحظات عليه- فإن أغلب الدراسات عبارة عن رد فعل. فكتابات الحركة الإسلامية العميقة، بالرغم من اختلافي معها، دائماً ما أنظر إليها على اعتبارها تتبنى منظورين إيجابيين: المنظور الأول -رغم أنه مشوه وملفق وغير حقيقي، ويضر الإسلام أحيانا- تعبر عنه محاولة استنباط رؤى ذاتية، والمنظور الثاني تعبر عنه محاولة كسر حاجز الثقافة السياسية السائدة مثل أن الدولة مستسلمة وخاضعة، ولكن ما فعلته الحركات الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات يدل على عدم الخنوع، وعلى أن هناك قدرة على المقاومة إذا اقتضى الأمر.

لقد كنت اقرأ صباح اليوم في كتاب "نظرية النقد الثقافي المقارن"، وكان مؤلفه يرصد كيف يتعامل معنا الغرب كحقل تجارب في المعرفة، فعلم الطب الحديث يتعامل مع بعض الفقراء كفئران تجارب لاختبار بعض الأدوية، وكي يقوم بدراسات أنثروبولوجية يذهب إلينا، وهكذا.. فيدرس الظواهر لدينا ويستخرج منها نظريات ورؤى - فأعظم النظريات خرجت من التجارب الميدانية البسيطة، ومع ذلك فنحن نهتم بدراسة أمور فوقية هي عبارة عن رد فعل للمعرفة الغربية على وجه التحديد.

والشك متبادل بين طرفي العلاقة حين نتحدث عن السياسة والمجتمع من ناحية والدين من ناحية أخرى. ولكن الدين ينظر إليه في علم السياسة وعلم الاجتماع على اعتباره يريد أن يجور عليهما، وحين تدرس الأديان من منظور مناهج علم السياسة ومناهج علم الاجتماع والسياسة ينظر إلى الدين على اعتباره أحد المعوقات التي تمنع تقدم الإنسان؛ فنجد ماركس يتكلم عن أن الدين أفيون الشعوب، ويتحدث عن تجربة العلاقة بين الكنيسة والسلطة الزمنية في أوروبا، وفي العالم العربي بعض أصحاب الرؤى المدنية يتحدثون عن الدين باعتباره معوقا. والبعض يريد أن يحول الحديث بحيث لا يتحدث عن فصل الدين عن الدولة، وإنما عن فصل الدين عن المجتمع. وفي المقابل فإن المتدينين وأصحاب الدراسات الدينية ينظرون إلى علم الاجتماع بمفهومه الحديث باعتباره علما مقتبسا يريد أن يقوض الأديان، ويريد أن يحللها ويرجعها إلى أفعال بشرية، لأنه ينظر إلى جانب الغيب وعلوم ما وراء الطبيعة على اعتبارها غير قابلة للاختبار. إذاً طوال الوقت هناك علاقة شك متبادل بين الطرفين.

الأسئلة والمداخلات

أ.د. نادية مصطفى:

أعتقد أن لدينا وجهين متكاملين لعملة واحدة، لدينا خريطة لأدبيات حول الدين وتفاعلها مع تحولات عالمية عبر ما يقرب من القرن، ثم هناك خريطة أخرى للقضايا والإشكاليات الفكرية والمنهجية والمعرفية التي تتضح في الأدبيات العربية والإسلامية، وأعتقد أن كل مدخل له إسهامه.

لي ثلاثة تعقيبات أصيغها في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: بالنسبة للمستوى العالمي، عندما نذكر حركة التسلح الخلقي العالمية -التي نشأت قبل الحرب العالمية الثانية، ولكنها تبلورت أكثر بعد الحرب العالمية الثانية- نجد أن هذه الحركة قائمة على الإيمان والخلق والمشترك الديني عموماً في كل زمان ومكان، لكن الحركة ذاتها مرت بتحولات لمواجهة التحديات المعاصرة. فمتابعة التغيرات في الواقع جعلت هناك ضرورة للربط بين الأخلاق واستدامة الموارد والفجوة بين الأغنياء والفقراء، وغيرها من القضايا الراهنة.

النقطة الثانية: سواء في الجانب الإسلامي أو الجانب المسيحي يظهر موضوع التكافل الاجتماعي، فللمؤسسات والجمعيات الدينية دور في الإصلاح والتكافل الاجتماعي. فهناك دور للدين من المهم إلقاء الضوء عليه.

النقطة الثالثة، تتعلق بالفكر الاشتراكي: فالعديد من الدراسات حاولت الربط بين الماركسية والاشتراكية والإسلام، وبالتالي من المهم أن ننظر إلى خريطة الفكر الاشتراكي العربي والإسلامي عند رصد الأدبيات المختلفة حول موضوع الدين.

ثم لي عدد من التساؤلات:

التساؤل الأول: شعرت بالمأزق الأكاديمي، فأستاذ سمير رسم خريطة لأدبيات العلم في النظرية الاجتماعية، فأين العلم بأقلام عربية؟ أين متخصص علم الاجتماع من الدراسات الإسلامية كمجال علمي منظم مستقل؟ عندما أتكلم في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عن نظم مقارنة أو علاقات دولية أو نظرية وفكر، أتكلم في نطاق العلوم السياسية كأحد العلوم الاجتماعية وانطلاقاً من النظرية الاجتماعية. وهنا نرصد خلطا في تنظيم الأمور، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار وجود نماذج معرفية مختلفة، ومن

منظورات مقارنة، يمكن أن يكون أحدها هو المنظور الإسلامي؛ والذي يقدم شيئا مختلفا عن دراسات إسلامية قد تكون شرعية بالأساس، لكن ينقصها استيعاب المناهج الحديثة في دراسة هذه الظواهر الإنسانية.

التساؤل الثاني: أ. سمير تكلم عن الدين كممارسة وليس كوحي، أي استبعد أن يكون الدين مرجعية مباشرة للتنظير والفكر، وركز على الدين باعتباره ظاهرة تدرك من خلال فهم الناس وسلوكها. ولكن ما قدمه د. عمار فيه جزء خاص بكيف يكون الإسلام مرجعية لحركة ولفكر وهذا مستوى آخر نحتاج إلى الاهتمام به، نحتاج -كما قال- لأن نفرق بين الدين والتدين والعلوم الدينية. كذلك أريد أن أضيف كيف يكون الدين بمثابة نظرة مرجعية وكيف يساهم في بناء رؤية تساعد في التنظير، وتقدم منظوراً مقارناً في مجال العلوم الاجتماعية مقارنة بغيرها من المنظورات من مرجعيات مختلفة؟

التساؤل الثالث: أ. سمير أشار إلى أن الحديث عن الدين والظاهرة الاجتماعية وتجلياتهما المختلفة ليس حديثا عن الصراع فقط، وأشار في آخر حديثه إلى الوجه الإنساني للعالم، فما الدور الذي يستطيع الدين أن يسهم به في هذا السياق؟

التساؤل الرابع: أ. سمير انطلق من التحولات في الواقع وأثرها على تبدل الاهتمام بالدين، ولكنه بدأ من منطلق مهم جداً وهو النظرية الاجتماعية قبل القرن العشرين، وهذا يدل على أن النظرية الاجتماعية مظلة العلوم الاجتماعية لم تغفل الدين من اهتماماتها، لكن المدارس السلوكية والوضعية الحديثة، وخاصة المدارس الأمريكية، هي التي أسقطت هذا العامل. من هنا ظهرت المشكلة التي أشار إليها د. عمار، وهي الشك المتبادل بين العلماني والإسلامي، في حين أن العلوم الإسلامية -وحتى العلوم الاجتماعية الحديثة- اهتمت دائما بموضوع الدين. فأن نتحدث عن أن التحولات في الواقع تؤثر على استدعاء الدين، فإن هذا لا يعني أن الدين لم يكن له محله في النظريات الاجتماعية، وحتى في العلوم السياسية والعلاقات الدولية طوال القرن الماضي، ولكن ما هو المنظور الذي تغلب؟

التساؤل الأخير: سؤالي لأستاذ سمير ودكتور عمار؛ هل فقط التغييرات في الواقع تجعل موضوع الدين يظهر في مجال التنظير على هذا النحو؟ هل الاهتمام المتجدد بالثقافة والدين في دوائر الأكاديميا الغربية -وليس الدوائر الفكرية ولا دوائر الممارسة- والتي سبق وأن تحدثت عن علمنة علم السياسة، هل لهذا الاهتمام دوافع سياسية؟ هل له

علاقة بالمرحلة الحالية والتحول في الرأسمالية العالمية، وامتلاك وسائل الهيمنة العالمية في الاقتصاد والسياسة؟ هل الهدف هو استكمال ذلك من خلال الأدوات الثقافية، من خلال دراسة ما يتصل بالثقافات والأديان وكيفية توظيفها في خطط سياسية؟ هذا هو ما تعلمناه في نظريات العلاقات الدولية، فهناك علاقة بين النظرية والممارسة.

أعتقد أن هذه الجلسة كانت ثرية جداً، ليس فقط بما قيل، ولكن بما يمكن أن يتولد عنها من أسئلة ومراجعات واهتمامات أكثر في مجال أعتقد أنه هام وجديد على مستوى النظرية والفكر في الغرب، ونحتاج هنا أن نجدد الاهتمام به بأسلوب علمي، وأن نجدد دراسته دراسة علمية.

د. محمد بشير صفار:

في البداية أريد أن أشكر أ. سمير على هذا العرض القيم حول الأدبيات المختلفة والمراحل التاريخية المختلفة، وعلى الخروج من المستوى اللاهوتي أو مستوى النص / المقدس إلى مستوى الممارسة الاجتماعية، وهو ما تفتقده الكثير من الدراسات العربية التي لا تستطيع أن تنظر إلى السلوك الديني كسلوك بشري، وبالتالي فإن الدراسات العربية في الوقت الحاضر لم تفهم على سبيل المثال ظاهرة التدين الشكلي الموجودة في المجتمع المصري، والتي أفرغت الدين من أي محتوى قيمي.

ما أعلق عليه في عرض حضرتك يتعلق بنقطتين:

النقطة الأولى: نحن جميعاً عندما نتحدث عن ماركس نذكر قوله أن "الدين أفيون الشعب"، في حين أن ماركس لديه تعريفان للدين؛ التعريف الأول يتحدث عن الدين باعتباره شكلاً من أشكال الأيديولوجية التي تدغدغ الفقراء، ثم يتحدث ماركس بعد ذلك عن الدين باعتباره روحا لعالم بلا أرواح. أيضاً إنجلز –عندما يتحدث عن الدين، يتحدث عن جماعة شيوعية، فهو يستلهم التجربة المسيحية. فموقع الدين من هذه الأطروحات هام للغاية.

النقطة الثانية: تتعلق بحديث حضرتك عن الكنيسة الكاثوليكية وإسهاماتها فيما يتعلق باستنباط مداخل جديدة لدراسة الدين أو لصياغة علاقة الدين بالواقع، ولكن ماذا عن الكنيسة الأرثوذكسية المصرية؟ هل كانت لها إسهامات تنظيمية فيما يتعلق بطرق دراسة الدين؟ هل كان لها إسهامات بتقديم أطروحات فيما يتعلق بعلاقة الدين وقضايا الفقر ولعدل الاجتماعي؟

د. سعاد محمد:

أشكر المتحدثين. لي تعقيب على ورقة أ. سمير مرقس، وهو أنني شعرت أن النموذج العربي غائب عن خريطة الأدبيات، حتى أن حضرتك أعطيت نماذج من أمريكا اللاتينية، وليس من المنطقة العربية. فهل لحضرتك أن تشير إلى النموذج العربي؟

أ.د. عبد الخبير عطا:

بعض الطلاب يقشعر بدنه ويخاف عندما يطرح الدين كأحد مداخل التحليل السياسي، فهناك انعكاس للجو السياسي العام على المناخ الأكاديمي. والخبرة الواقعية أوضحت لنا أن هناك بعض الطلاب الذين كانوا يخلطون بين العلوم السياسية كعلم، والسياسة كممارسة. وعليه كان البعض يرفض دخول أبنائه أقسام العلوم السياسية. وكان العاملون في حقل العلوم السياسية يواجهون مشكلة حقيقية، وهي الخلط بين العلوم السياسية كعلوم -مثلها مثل الطب والهندسة- وبين العمل السياسي حيث كل فرد حر فيه بأفكاره. هذه النقطة ترتبط أهميتها بما طرح اليوم؛ أعني الدين كأحدِ مداخل التحليل السياسي. فخلافاتنا كأساتذة في مؤتمرات قسم العلوم السياسية أثمرت اليوم طلابا وباحثين يتناولون الدين كمدخل من مداخل التحليل السياسي.

ذكر د. عمار سبع وظائف للعلم، نحن نختصرها إلى ثلاث وظائف: وظيفة الوصف الدقيق، والتفسير الأمين ثم الاستشراف أو الحل الواقعي؛ فالوظائف الثلاثة للعلم هي وصف للواقع، وتفسير له، ثم حل للمشكلات. هذه المشكلات كي نصيغها أو نفسرها أو نجد لها حلا نستعين بأربعة مستويات للتحليل: المستوى الأول، مستوى الأدوات tools ثم المستوى الأعلى هو approaches and methodology ثم paradigm وهنا تدخل مسألة الرؤية للعالم worldview، فالدين يقدم ما يسمى "ما قبل المنهج" وهذا ما نحتاجه الآن. وما ينقص العالم الثالث هو عودة المقدس، فهناك خلافات كبيرة بين العلمانية والتدين في العالم كله، والعالم كله كما ورد في كتاب جيم كيفين (صراع الأصوليات) حدث فيه ما يسمى بالصراع بين العلمانية والتدين. ومن ثم فالنقطة الأولى الهامة التي أود الإشارة إليها هنا هي أهمية الفصل بين الدين وفهم الدين، وهناك نقطة أريد أن أوضحها، وهي أننا لدينا حاجة ماسة إلى ما قبل المنهج أو الـ paradigm أو المنظور، ومن خلالهم يتم تفعيل methodology and tools.

النقطة الثانية: هناك حقول ثلاثة أو أربعة للعلوم السياسية، والدين كمدخل للتحليل السياسي نحتاجه كمدخل في جميع هذه الحقول، فالدين يمثل بذرة ثم هناك الجذور والفروع ثم الثمار.

النقطة الثالثة: ذكر أ. سمير أن هناك الدين ثم المجتمع ثم الدولة، لكن ظهر بجانب الفاعلين الدوليين فاعلون من غير الدول non state actors على المستوى الداخلي والخارجي، وأصبحت لا توجد فوارق بين الداخل والخارج، وبين السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والأخطر من ذلك أصبح هناك شمول زمني.

النقطة الرابعة: أهتم بالدراسات المستقبلية، والآخرون فعّلوا الدين في الدراسات المستقبلية، والبعض صادر على المسيحيين الشرقيين لصالح المحافظين الجدد وإسرائيل. فالاهتمام بالدراسات المستقبلية لا غنى عنه.

أخيرا، أطالب بعقد مؤتمر علمي أوسع من هذا السيمنار يتناول هذا الموضوع، خاصة فيما يسمى تفعيل التدين في الدراسات المستقبلية. وأحيل حضراتكم إلى أحد المواقع على الإنترنت يدعو إلى الوسطية، وهو www.wakeup.com.

أ. خالد يوسف:

إن السيمنار فرصة للطلاب والباحثين للتعرف على المداخل والمناهج المعاصرة. تعليقي يخص عرض أ. سمير، فكل ما يتعلق بالكتابات المعاصرة ويخص التطورات التاريخية والمجتمعية لا يخص مجتمعنا. وموضوع الدين من الموضوعات التي يتم التعرض لها في مختلف الحقول: علم الاجتماع، علم النفس، الخ.. فما نحتاج إليه الآن هو تحديد ما الذي يهم الباحث السياسي من كل هذه الاتجاهات، وكيف يستفيد من كل هذه الكتابات في فهم ودراسة ما يخصه وما يعنيه؟

أ. أماني:

د. عمار تكلم عن فصل الدين عن السلطة السياسية، في الحقيقة هذه المقولة تحيرني وأجدها بحاجة إلى توضيح..

أ. أماني غانم:

سؤالي للأستاذ سمير: فيما يتعلق بالموجات والتجليات التي ذكرتها حضرتك في العرض، أعتقد أن حضرتك نظرت لهذه الأدبيات من خلال عدسة الدولة القومية، لأن هذه

التجليات كلها تعكس تجليات داخل الدول، داخل حدود الدولة، وتكاد أن تكون الدولة هي الفاعل الوحيد فيها، مع أن الملمح الأساسي للموجة الأخيرة من الكتابات حول الدين هو ارتباط هذه الكتابات بظاهرة العولمة، وإبرازها لمدى تحدي الدين للدولة ولسلطتها وسيادتها، وبالتالي ظهور فواعل عبر قومية -البعض يرى أنها شر على الدولة، والبعض يراها مخرجا للخروج عن الدولة وسلطاتها والوصول إلى مجتمعات عالمية مدنية وقوامها، كما يقول البعض، "التخلص من شرور العلمانية". ومن ثم أعتقد أن هناك شقا من الأدبيات عبر القومية لم تشر إليه خريطة عرض الأدبيات.

تعقيب د. عمار علي حسن على الأسئلة والمداخلات

أولا، بخصوص مسألة توسيع حدود المقدس، يجب أن نفرق بين ما هو علم وبين ما يدخل في تاريخ العلم؛ فهناك أشياء تدخل في تاريخ العلم. لكننا في العلوم الإنسانية صرنا لا نفرق بين ما هو علم يمكن أن يستفاد منه، وبين ما يعتبر جزءا من تاريخ العلم. وبعض تفسيرات الفقهاء التي كانت مرتبطة بأفعال بنت بيئتها في الزمن الأول، تدخل الآن في تاريخ العلم.

ثانيا، بخصوص مسألة اللغة، هناك ما يعرف بتاريخ المصطلح وهذا غير موجود لدينا، وإنما موجود في أوروبا. فاستعارة مصطلح وإحالته للسان العرب لابن منظور غير صحيح، لأن ابن منظور شرحه وفسره في ضوء ما يعرفه في زمانه. والآن ليس لدينا قواميس تعبر عن اللغة في زماننا، والمجمع اللغوي عاجز عن تتبع تطور المفاهيم. فمصطلح الشورى مثلاً اقتصر تفسيره على التعريف القرآني، ولم يتطرق إلى الأعراف والتقاليد الموجودة.

ثالثا، بخصوص مسألة التمركز الثقافي، عندما نحكم على الصور المسيئة للرسول، فنحن نحكم بعقليتنا نحن، ولا نحكم بعقلية الغرب الذي يتكلم عن "اختراع المسيحية". فيجب أن أنظر للمسألة في سياقها.

رابعا، بخصوص إعادة الاهتمام بالدين في الأكاديميا الغربية؛ جزء من اهتمام الغرب بالمنطقة الإسلامية له علاقة بالطبع بالاستعمار، والاستشراق ارتبط بالمسألة الاستعمارية. هذا من ناحية، لكن من ناحية أخرى، إعادة الاهتمام بالدين مرتبطة بالتوصيف الديني في الفعل السياسي الغربي، فبوش والمحافظون الجدد يوظفون المسيحية

في خدمة مشروع إمبراطوري جديد يخدم السياسة والاقتصاد وأهداف الإمبراطورية الأمريكية.

أيضاً الدين فرض نفسه، ففي مقال الدكتور أحمد أبو زيد "العودة إلى الدين" تكلم عن أن الدين في الغرب فرض نفسه، فالشيوعية إلى القرن العشرين لم تنهي الدين المسيحي والدين الإسلامي، وبدأ الإنسان الغربي يشعر بأنه في حاجة إلى البناء الروحي، وفي حاجة إلى أن يستمد الصمام الأخلاقي من مسألة غير وضعية.

خامسا، بخصوص تفسير الدين. أنا من أنصار استخدام الدين في التفسير. فطوال الوقت في التعامل مع الحركة الإسلامية المتطرفة كان يتم مواجهتها بأجندة غير الدين، وقد كتبت في التسعينيات عن تعميق الدين، وأنه لكي تتغير هذه الحركات يجب استخدام الدين، واتضح ذلك فيما بعد في مراجعات الحركات الإسلامية، فإذا أردت أن تتطور حركة الإخوان المسلمين فيجب تطوير أيديولوجيتهم.

تعقيب أ/ سمير مرقس على الأسئلة والمداخلات

أولاً، هدف الورقة هو التعرف على جديد العالم فيما يتعلق بهذه المسألة، وليس التعرف على الأدبيات العربية أو المصرية في هذا الموضوع، وبالتالي فأنا لم أقع في فخ المركزية الأوروبية.

ثانياً، عندما نتناول حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، فنحن نتكلم عن موجة في عالم ثالث مثلنا، في منطقة ذات أغلبية مسيحية، فالمرجعية العامة لأمريكا اللاتينية هي مرجعية كاثوليكية، أي أنها تقابل الحالة الراهنة في منطقتنا حيث أن مجتمعاتنا ذات أغلبية من المسلمين.

فدلالة أمريكا اللاتينية هي أن الحركة الدينية كانت في مواجهة جنرالات وحكم عسكري وشركات متعددة الجنسيات، وفي مواجهة كنيسة مركز (كنيسة الفاتيكان)، وبالتالي مهم جداً دراسة هذه الحالة، ومعرفة كيف استطاعت هذه الحركة أن تمارس دورها الوطني السياسي والاجتماعي والثقافي، على الرغم من أنها لم يكن لديها مشروع للحكم.

أنا ضد فكرة وجود ثقافة غربية وثقافات أخرى في مواجهتها، وأنا مع أن هناك خبرة إنسانية، مع ضرورة وجود قدر من الوعي للتفريق بين ما هو خبرة إنسانية وما هو

politics، ولقد كتبت عن لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية منذ ١٩٩٤، وبالتالي أدرك مراحل تطورها.

ولا يجب أن نغفل أنه في نفس اللحظة التاريخية التي كان فيها اليمين في الولايات المتحدة الأمريكية، كانت هناك تيارات دينية أخرى تعبر عن القضايا العربية وتحارب من أجل الإنسان داخل أمريكا... فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في مسائل كثيرة جداً.

وفي النص التأسيسي لحركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية انفتحت الحركة على كل المذاهب الإنسانية بما فيها الماركسية، واستخدم المنهج الماركسي في التحليل الاجتماعي. وهنا تبرز أهمية القراءة والاطلاع على الدراسات المقارنة. إن التطور السريع في الحركات الاجتماعية ينعكس في تطور دراسة الدين، لذلك انطلقت من النظرية الاجتماعية.

ومشكلتنا أن مدرسة علم الاجتماع في مصر توقفت منذ التسعينيات والمدرسة التاريخية أيضاً، وبالتالي نحن في حاجة ماسة للاطلاع على طرق مختلفة لتحليل العلاقات المعقدة، والاطلاع على الدراسات الأخرى يوضح لنا المنهجية التي اتبعها هؤلاء الدارسون في تحليل العلاقات المتداخلة. فمثلاً كازانوفا درس ما حدث في بولندا من تغييرات اجتماعية داخلية دفعت إلى سقوط الشيوعية، ووصل إلى أن بولندا هي الدرع الواقي للكاثولوكية التاريخية، فهو يقدم تحليلا مختلفا للمسائل.

ثالثا، أنا في الحقيقة لم أركز على الدولة القومية وحدها، والدليل هو الإشارة إلى حركة لاهوت التحرير في علاقتها بالفاتيكان كمركز، فأنا لم أركز على الدولة القومية فقط.

رابعا، فكرة الأديان والتكافل الاجتماعي في الإسلام وفي المسيحية هي فكرة ترتبط بفكرة الطبيعة الإنسانية، ففي المسيحية الإنسان صورة إله، وفي الإسلام الإنسان خليفة الله، وستظل القيم دينية، لكن كل فرد سينفذها على أرض الواقع على قدر إمكانياته، وتكون المشكلة عندما يحدث تصادم أو تعارض المصالح داخل الديانة الواحدة. وبالتالي أحيانا ما يفرز الجسم الاجتماعي أشكالا مختلفة من التدين رغم عمومية الدين، وذلك بفعل التحيزات الشخصية في تطبيق الدين. والدليل على هذا أن حركة علي شريعتي مثلاً تعكس قراءة للإسلام مختلفة عن الخوميني، وحركة لاهوت التحرير بها قراءة للمسيحية

على أرض الواقع مختلفة عن قراءة الفاتيكان في لحظة تاريخية معينة. ولذلك ستقف فكرة التكافل الاجتماعي عند المشاعر الطيبة دينياً، ولكن في أرض الواقع يمكن أن يكون هناك سارق يدفع الزكاة! فهناك نسبية للدين عندما ينزل إلى إطار الإنسان العام.

• الحديث كله في الأدبيات الآن عن أنه إذا كان الدين سبباً في النزاعات، فكيف يمكن أن تحدث صيغة لتسوية تاريخية، كيف يكون للدين وجهه إنساني، وكيف نوجد مساحة للاستيعاب أو مساحة للمشترك سواء داخل الدين الواحد أو بين الأديان. والبعض يهتم بهذا المدخل، فمثلاً religious left اليسار الديني في الولايات المتحدة الأمريكية يحاول أن يبين مدى قبح اليمين المسيحي، وسبب من أسباب نهوض تيار اليسار الديني هو السياسة الخارجية الأمريكية. أي أن اليسار الديني –ليس بالمعنى الأوروبي– في أمريكا يحاول أن يستعيد الوجه الإنساني للدين. وبالتالي فإن الدراسات المعاصرة في هذا امضمار تعكس قضايا عديدة مثل تحول رجال الدين كطقبة اجتماعية بالمعنى الماركسي، وظهر ذلك في أمريكا اللاتينية في القرن التاسع عشر حين تحالف رجال الدين مع رجال لثورة، وهنا عملياً أصبح الدين مهنة، يمكن أن تتحول إلى شريحة اجتماعية. هذه المشاهد ساعد على تفسير الواقع، وفي بعض ملامح التطور في حركة اللاهوت المسيحي قريب ن تطورات –وليس من توجهات– حركة الإخوان المسلمين في مصر؛ فكلاهما تحرك ن أسفل إلى أعلى.

أي أنه من الضروري التعرض للدراسات المقارنة، ولكن هذا لايمنع أن نكون حذريين من الجزء الإستشراقي ذي البعد السياسي في هذه الدراسات، وإن كنت أؤكد أن هناك مدارس أخرى ظهرت قامت بالانقلاب على هذه المدارس، فهناك إستشراق معدل إسبوزيتو يسعى لألا يكون للاستشراق طابع استعماري)، والأهم من هذا هو أن هناك درسة متمردة على كل هذا؛ تمردت على اليمين المتشدد. وبالتالي فمع هذه الدراسات مكن أن نجد مساحات للثقة والتواصل، وفي ذات الوقت فإن الأدوات البحثية والمنهجية حكم ماذا يؤخذ وماذا يترك من هذه الدراسات.

ما سعيت لتقديمه هو مجرد إطلالة على ما يحدث في العالم الآن، وكيفية تحليله وتقييمه دون ضمانات مسبقة أو تابوهات. وإذا كان الجميع قد أدرك أن الدين في لحظة تريخية معينة يمكن أن يفجر العالم، يبقى السؤال: كيف يكون الدين مصدر قوة وإلهام لعالم بأسره؟

رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠١١/٥٦١١
الترقيم الدولى : 978-977-403-479-7





مداخ

لدراسة الظ

المنطلقات والمجالا

إشراف علمي وتق

نادية محمود مص

مراجعة وتحر

أميرة علي الدين أبو

مراجعة وتحرير
أميرة علي الدين أبو سمرة

مداخل التحليل الثقافي
لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية:
المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية

إشراف علمي وتقديم
نادية محمود مصطفى

٢٠١١

علوم السياسية في موضوع
لاجتماعية"، وهو السمينار
ترة ما بين ٢٠٠٨-٢٠١٠،
العلوم السياسية وبين مركز

التحليل الثقافي لدراسة
بقة من العمل بقسم العلوم
ال علم السياسة والمراجعات

واهر السياسية والاجتماعية"

الزمان، شهد عملية اهتمام
بنية والحضارية في دراسات
ات العليا على حد سواء.

ركز بحثي في كلية الاقتصاد
افية والحضارية في العلوم
القسم وعلى صعيد الدوائر
جددًا بين العلوم الاجتماعية
قفة مع هذا "الثقافي" لنؤصل
الثقافي في مجالات العلوم
ة الأكاديمية المتخصصة التي
ات متعددة من التشابك بين
هتمام بالبعد الثقافي مرتبطا